ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

ہماری اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	قیمت
۱۔ اسلام ایک روشن حقیقت۔	ڈاکٹر حمودہ عبدالعاطی	25=00
۲۔ اسلامی معیشت کے بنیادی اصول۔	محمد ابوسعود	10=00
۳۔ اخوان المسلمون کا تربیتی نظام۔	یوسف القرضاوی	8=00
۴۔ دعوت اسلامی پندرہویں صدی کے استقبال میں۔	محمد الغزالی	20=00
۵۔ ہم دعوت کا کام کیسے کریں۔	عبدالبدیع صقر	8=00
۶۔ اسلامی کردار۔	محمد الغزالی	20=00
۷۔ زنداں کے شب و روز۔	زینب الغزالی	12-00
۸۔ اسلام کی بنیادیں۔	حسن ایوب	20=00
۹۔ اخوان المسلمون۔ مقصد، مراحل، طریقۂ کار۔	پروفیسر سعید حوی	15=00
۱۰۔ اسلامی حکومت حقوق و فرائض۔	عبدالکریم زیدان	6=00
تحریک اسلامی مشکلات، مسائل، آزمائشیں۔	فتحی یکن	14=00
۱۱۔ [illegible]	[illegible]الخولی	35=00
۱۲۔ تحریک اور د[illegible]۔		
۱۳۔ تصوف کی تین اہم کتابیں۔	سید احمد عروج قادری	7=50
۱۴۔ سیرت النبیؐ۔	ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی	10=00
۱۵۔ جادۂ ایمان۔	عبدالمجید عزیز الزندانی	5=00
۱۶۔ عورت اسلام کی نظر میں۔	بہی الخولی	25=00
۱۷۔ انفرادی دعوت۔	الدعوہ میگزین	4=00
۱۸۔ سوشلزم یا اسلام	ڈاکٹر خورشید احمد	16=00
۱۹۔ فکری تربیت کے اہم تقاضے	یوسف القرضاوی	18=00
۲۰۔ اسلام کا پیغام بھارت کے نام	ابوذر کمال الدین	3=00
۲۱۔ تاریخ دعوت و جہاد	عبیداللہ فہد فلاحی	—
۲۲۔ فی ظلال القرآن	سید قطب شہیدؒ	40=00

ہندوستان پبلی کیشنز

۲۰۳۵۔ قاسم جان اسٹریٹ، بلی ماران۔ دہلی ۶

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ———— مارچ ۱۹۸۵ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور۔ علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴   شمارہ ۱

ربیع الثانی۔جمادی الثانی ۱۴۰۵ھ

جنوری ۔ مارچ ۱۹۸۵ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپواکر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق وتنقید

بحث ونظر

سیر وسوانح

تعارف وتبصرہ

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

ریڈر شعبہ ایشیائے غربی۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۳۔ جناب عبید اللہ فہد فلاحی

جامعۃ الفلاح بلریا گنج کے فارغ اور پولیٹیکل سائنس سے مسلم یونیورسٹی کے گریجویٹ

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر اقبال حسین صاحب

شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ جلال الدین عمری

سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

حرفِ آغاز

عورت کی شہادت وقیادت

سید جلال الدین عمری

ہمارے پڑوسی ملک پاکستان میں جب سے سرکاری سطح پر اسلام میں عورتوں کے حقوق کی بحث شروع ہوئی ہے۔ عورت کی شہادت (گواہی) اور اس کی سربراہی کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر پر اعتراضات کا سلسلہ جاری ہے شہادت کے مسئلہ پر اعتراض یہ ہے کہ اسلام میں دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہے یہ عورت کی توہین اور اس کے ساتھ غیر مساوی رویہ ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام نے بہت سے معاملات میں عورت اور مرد کی شہادت میں فرق کیا ہے لیکن اسے عورت کی توہین سمجھنا سراسر زیادتی اور اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہے یہ فرق اسلام نے زبردستی نہیں پیدا کیا ہے بلکہ اس کے اسباب خود عورت کی فطرت، اس کے مزاج اور اس کے دائرۂ عمل کے اندر موجود ہیں۔ اس مسئلہ میں اسلام کے نقطۂ نظر کو کسی قدر تفصیل سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

اسلام نے شہادت کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔

حدود و قصاص میں شہادت

کسی شخص پر حد کے نفاذ یا اس سے قصاص لینے کے لیے دو مردوں کی گواہی ضروری ہے۔ البتہ زنا کے ثبوت کے لیے چار مردوں کی شہادت لازمی ہے۔ اس کے بغیر زنا کا الزام ثابت نہ ہوگا اور حد جاری نہیں ہوگی۔ قرآن مجید نے زنا کے ثبوت کے لیے نصاب شہادت کا ذکر ان آیات میں کیا ہے۔

وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ	تمہاری عورتوں میں سے جو زنا کا ارتکاب کریں ان
فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ (النساء)	پر انہوں میں سے چار مردوں کو گواہ ٹھہراؤ

دوسری جگہ فرمایا

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں
بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ	اور اس پر چار مرد گواہ نہ پیش کریں ان کو اسّی
جَلْدَةً (النور: ۴)	کوڑے مارو

ان آیات میں "اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ" (تم میں کے چار مرد) یا "اربعة شهداء" (چار مرد گواہ) کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ زنا کے ثبوت کے لیے چار مردوں کی شہادت ضروری ہے۔[1]

---

[1] یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب قتل جیسے جرم کے ثبوت کے لیے دو مردوں کی شہادت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے معنی یہ ہیں کہ حدود و قصاص میں صرف مردوں کی شہادت معتبر ہوگی عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ مشہور تابعی امام زہری کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلعم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں اسی اصول پر عمل ہوتا تھا فرماتے ہیں:۔

مضت السنۃ من لدن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ ان لا شہادۃ للنساء فی الحدود و القصاص [1]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد کے دونوں خلفاء (شیخینؓ) کے عہد سے یہ سنت رہی ہے کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت قابل قبول نہیں۔

اسلام نے حدود اور قصاص انسان کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لیے رکھے ہیں۔ کوئی کسی کو قتل کر بیٹھے تو قصاص میں اس کی جان لی جاتی ہے۔ بے شادی شدہ شخص زنا کا ارتکاب کرے تو اسے کوڑے لگائے جاتے ہیں۔ یہی جرم شادی شدہ شخص سے ہو تو اسے سنگسار کیا جاتا ہے۔ چوری ثابت ہو جائے تو چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ تہمت تراشی اور شراب نوشی پر بھی سخت سزائیں رکھی گئی ہیں۔ جن جرائم پر اسلام نے حدود رکھے ہیں یا قصاص کا حکم دیا ہے وہ اتنی سنگین نوعیت کے ہیں کہ ان کے ارتکاب کے بعد آدمی زندہ بھی رہے تو سوسائٹی میں اس کا وقار بری طرح مجروح ہو جاتا ہے اور اس کی عزت اور احترام باقی نہیں رہتا۔ ان جرائم کے ثبوت کے لیے عورتوں کی گواہی قبول نہ کیے جانے کی وجہ بظاہر ان کی یہی مخصوص نوعیت اور اہمیت ہے۔ عورت اصلاً گھر کی منتظم ہے اس کا اپنا ذہن و مزاج ہے اور ایک خاص ماحول میں اس کی نشوونما اور تربیت ہوتی ہے۔ اسے اُن حالات اور اسباب سے کم ہی سابقہ پیش آتا ہے جن میں یہ بھیانک جرائم سرزد ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کے بارے میں اس کا علم اور مشاہدہ اور مکمل نہیں ہو سکتا جتنا مرد کا ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ عورت کے لیے اپنے مزاج کی نرمی اور احساس کی شدت کی وجہ سے انفرادی یا اجتماعی قتل، چوری، ڈکیتی اور عصمت دری جیسے بھیانک جرائم کا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ مشاہدہ کرنا انھیں ٹھیک طرح محفوظ رکھنا اور ٹھیک ٹھیک بے کم و کاست عدالت کے سامنے پیش کرنا آسان نہیں ہے ان معاملات میں اس کے بیانات سے عدالت کو وہ یقین نہیں حاصل ہو سکتا جو مرد کے بیانات سے ہوتا ہے اس میں شک و شبہ کا پہلو باقی رہے گا۔ اسلام کا حکم ہے کہ بغیر مضبوط ثبوت کے حدود پر عمل نہ کیا جائے اور ملزم کو اس سے بچانے کی کوئی صورت نکالی جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) کافی ہے تو آخر زنا ہی کے ثبوت کے لیے چار مردوں کی شہادت کو کیوں ضروری قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ سوسائٹی میں اس بے حیائی کا ذکر او چرچا ہو۔ اگر کسی سے یہ جرم سرزد ہو بھی جائے تو اس پر پردہ ڈال دیا جائے۔ زنا کی سزا اس وقت دی جائے جب کہ چار عینی شاہد اس کی گواہی دیں۔

[1] ابن حجر: الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۲۹۵

ادرؤا الحدود عن المسلمین	جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے حدود کو
ما استطعتم [1]	دفع کرو

ایک اور حدیث میں ہے کہ جہاں شبہ موجود ہو حدود پر عمل نہ کیا جائے۔

ادرؤا الحدود بالشبہات [2]	شبہات کی موجودگی میں حدود کو ٹال دو

بعض عورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جن کا مشاہدہ، قتل، چوری، ڈکیتی اور عصمت دری کی بھیانک شکلوں میں بھی قابل اعتماد قرار دیا جا سکتا ہے اور وہ انھیں عدالت کے سامنے ٹھیک طریقے سے پیش بھی کر سکتی ہیں لیکن بحیثیت ایک نوع کے عورت کا مزاج اس کا متحمل نہیں ہے۔ ظاہر ہے فیصلہ جب کسی نوع کے بارے میں کیا جائے گا تو اس کے چند افراد کو نہیں بلکہ اس کی بہت بڑی اکثریت کو سامنے رکھا جائے گا۔

حقوق و معاملات میں شہادت

حدود کو قصاص کے علاوہ دوسرے حقوق اور معاملات میں عورت کی شہادت قبول کی جائے گی۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ حدود و قصاص کی جو اہمیت ہے دوسرے معاملات کی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کا تعلق روز مرہ کے مسائل سے ہے۔ عورت کا دائرۂ عمل گھر ہونے کے باوجود ان معاملات سے اسے برابر سابقہ پیش آتا رہتا ہے البتہ اس کے مخصوص حالات اور اس کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے دو اقدامات کئے گئے ایک یہ کہ کسی معاملہ کا فیصلہ صرف عورتوں کی شہادت پر نہ کیا جائے، بلکہ اس وقت کیا جائے جبکہ یا تو اس کے حق میں دو مردوں کی شہادت ہو یا کم از کم ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں۔ ایک مرد کی جگہ دو عورتیں رکھنے کی وجہ قرآن نے یہ بیان کی ہے کہ کسی واقعہ کی تفصیلات عورت بھول سکتی ہے۔ ایک عورت سے بھول ہو جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے گی۔ ارشاد ہے:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن	اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لو اگر دو مرد نہ ہوں
لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن	تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان لوگوں میں سے
تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا	جن کو تم گواہ بنانا پسند کرو تاکہ ایک ان میں
فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ (البقرہ: ۲۸۲)	سے بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے۔

آیت سے بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی اسی وقت قبول کی جائے گی جبکہ مرد موجود نہ ہوں لیکن یہ شبہ صحیح نہیں ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ شہادت میں یا تو دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں۔ جن معاملات میں عورت کو حق شہادت حاصل ہے ان میں مردوں کے ہوتے ہوئے بھی ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جائے گی۔

---

[1] ترمذی، ابواب الحدود، باب ما جاء فی درء الحدود۔ یہ روایت مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے آئی ہے۔ امام ترمذی نے موقوف کو صحیح قرار دیا ہے۔ [2] یہ حدیث سنداً کمزور ہے لیکن کئی سندوں سے مروی ہے اس لئے قابل احتجاج ہے۔ نیل الاوطار ۷/۲۷۲

آیت سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ عورتوں سے الگ الگ شہادت نہیں لی جائے گی بلکہ شہادت کے وقت دونوں ایک ساتھ ہوں گی تاکہ جن باتوں کو ایک بھول رہی ہو اسے دوسری یاد دلا دے[1]۔

آیتِ زیرِ بحث قرض کے احکام کے ذیل میں آئی ہے۔ اس لیے جمہور ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قرض کے لین دین اور مالی معاملات میں عورت کی شہادت قبول کی جائے گی[2]۔

احناف کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی صرف حدود و قصاص میں قبول نہیں کی جائے گی باقی رہا تجارت، قرض، مالی لین دین، عاریت، اجارہ، وکالت، کفالت، نکاح، طلاق، وصیت، وراثت وغیرہ تمام حقوق و معاملات میں ان کی شہادت قابلِ قبول ہوگی۔

اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ شہادت کے لیے تین باتیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ واقعہ کا ٹھیک ٹھیک مشاہدہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اسے پوری طرح یاد رکھا جائے۔ تیسرے یہ کہ اسے من وعن بیان کیا جائے۔ عورت کی کمزوری قرآن نے یہ بیان کی ہے کہ وہ تفصیلات کو بھول سکتی ہے اس کی تلافی ایک مرد کی جگہ دو عورتیں رکھ کر کر دی گئی۔ لہٰذا حدود و قصاص کے علاوہ اور معاملات میں اس کی شہادت قبول کی جانی چاہیئے۔

یہاں ایک سوال یہ کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہے تو جن معاملات کا فیصلہ دو مردوں کی شہادت پر ہوتا ہے ان کا فیصلہ چار عورتوں کی شہادت پر بھی ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب فقہاء نے یہ دیا ہے کہ عقلاً یہ بات صحیح ہے لیکن اگر اسے جائز قرار دے دیا جائے تو عورتوں کی گھر سے باہر آمد و رفت بہت بڑھ جائے گی۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ وہ گھر سے باہر زیادہ نہ نکلیں[3]۔ (اس لیے کہ اس سے جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں وہ بڑے ہی خطرناک ہیں ان سب کا تجربہ ہمارے سامنے ہے)

عورتوں کے مخصوص مسائل میں شہادت

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو معاملات عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں ان میں عورتوں کی شہادت کافی ہے جیسے ولادت کے وقت بچے کی زندگی کی شہادت۔ اس لیے کہ بچہ زندہ پیدا ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس سے متعلق احکام وراثت پر عمل ہوگا ورنہ نہیں۔ یا اس امر کی شہادت کہ کوئی عورت بالغ ہے یا نابالغ، باکرہ ہے یا نہیں۔ یا عورتوں کے مخصوص جنسی عیوب اور امراض کی شہادت۔ ان سب باتوں کا بعض اوقات نکاح اور اس سے متعلقہ مسائل پر اثر پڑتا ہے[4]۔

اس مسئلہ میں امام زہری کا بیان ہے

---

[1] فتح الباری ج ۵/۲۶۹ [2] ایضاً ۵/۱۶۸ [3] ہدایہ ۳/۱۵۴ مع شروح ہدایہ
[4] بعض تفصیلات میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کی گئی ہے۔

مضت السنۃ ان تجوز شہادۃ النساء فی مالا یطلع علیہ غیر ھن من ولادات النساء و عیوبھن	سنت یہ رہی ہے کہ صرف عورتوں کی شہادت ان معاملات میں جائز ہے جن سے ان کے علاوہ دوسرا واقف نہیں ہوتا یعنی عورتوں کے بچہ جننے کے وقت اس کی حالت یا ان کے عیوب۔

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حضرت سعید بن المسیب حضرت عروہؓ بن زبیر کے اقوال بھی اس کی تائید میں ملتے ہیں۔ حضرت علیؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے ایک دایہ کی گواہی پر فیصلہ کیا۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ایک دایہ کی شہادت کو تسلیم کیا کہ بچہ زندہ پیدا ہوا تھا۔[1]

فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ عورتوں کے مخصوص مسائل میں کتنی عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔ عام طور پر اس کے لیے چار عورتوں کا نصاب رکھا گیا ہے۔ امام مالک اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ اس میں دو عورتوں کی شہادت پر فیصلہ ہوگا۔ امام ثوری اور احناف کے نزدیک ایک عورت کی شہادت بھی کافی ہے۔[2]

احناف نے اس کی دو دلیلیں دی ہیں ایک یہ کہ اوپر کی روایت میں تعداد کی کوئی شرط نہیں رکھی گئی ہے اس لیے ایک عورت کی شہادت بھی کافی ہونی چاہیے۔ دوسری دلیل یہ کہ عورتوں کے مخصوص مسائل میں صرف انھیں کی شہادت کو اس لیے کافی سمجھا گیا اور مرد کی شہادت کو ضروری نہیں قرار دیا گیا کہ کسی عورت کے پوشیدہ مقامات کو دوسری عورت کے دیکھنے میں جتنی قباحت ہے اس سے زیادہ اس میں قباحت ہے کہ کوئی مرد انھیں دیکھے اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ ایک عورت کے مقابلے میں زیادہ عورتوں کے معائنہ کرنے میں قباحت بھی زیادہ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایک سے دو تین عورتوں کی شہادت ہو تو اس میں احتیاط ہے۔[3]

عورت کی قیادت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لن یفلح قوم ولوا امرھم امراۃ۔[4]	وہ قوم ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے اپنے معاملات کسی عورت کے سپرد کر دیے۔

اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے اور یہ استدلال بالکل صحیح ہے کہ عورت اسلامی ریاست کی سربراہ نہیں ہو سکتی اس لیے کہ جو اقدام کسی قوم کے لیے موجب فلاح نہ ہو اور وہ اسے تباہی و خسران کی طرف لے جانے والا ہو اس کا احتراز کرنا ضروری ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں عورت کے ساتھ تعصب برتا گیا ہے اور اسے اجتماعی زندگی سے بے دخل کیا گیا ہے۔

---

[1] الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۲۹۵ [2] فتح الباری ج ۵/۱۶۸، ۱۶۹ [3] ہدایہ ۳/۱۵۴
[4] بخاری کتاب المغازی باب کتاب النبیؐ الی کسریٰ و قیصر۔ ترمذی ابواب الفتن۔

یہاں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اسلام میں مملکت کے سربراہ کی حیثیت تاج برطانیہ کی طرح محض قانونی سربراہ کی نہیں ہے۔ وہی اصلاً ملکی معاملات میں مسئول اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

الامام الذی علی الناس راع وھو — امام جو لوگوں کا سربراہ ہے۔ وہ راعی اور نگراں ہے

مسئول عن رعیتہ[1] — اس سے اپنی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا۔

ہمارے علماء نے لکھا ہے کہ اسلام میں مملکت کے سربراہ کا ہونا اس لیے ضروری ہے تاکہ وہ احکام شریعت نافذ کرے اللہ کے حدود قائم کرے، دشمنوں سے ملک کی حفاظت کرے، مال غنیمت صحیح طریقے سے تقسیم کرے، مالیات کا نظم کرے۔ بغاوت اور بدامنی کو روکے، ہر حال میں عدل و انصاف قائم کرے۔ غریبوں اور لاوارثوں کے مسائل حل کرے وغیرہ۔

اتنی بڑی ذمہ داریوں کو اٹھانے کے لیے وہ کہتے ہیں کہ سربراہ مملکت ایسے شخص کو ہونا چاہیے جو انتہائی باہوش اور جہاندیدہ ہو، بڑی عقل و فراست رکھتا ہو، رعب اور دبدبے والا ہو، مضبوط اعصاب اور قوت ارادی کا مالک ہو، علم، تقویٰ، انتظامی صلاحیت اور شجاعت اس کے اندر ہو، تجربہ بتاتا ہے کہ بیک وقت یہ ساری خصوصیات مردوں میں بھی کم ہی پائی جاتی ہیں، عورت میں تو ان کا پایا جانا اور بھی دشوار ہے۔

سربراہ مملکت یا امام کے لیے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ عوامی زندگی گزارے، جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھائے اور حج کا امیر ہو۔ اس سب کا مقصد یہ ہے کہ عام لوگوں سے اس کا ربط و ضبط رہے۔ وہ آسانی سے اس سے مل سکیں اور وہ خود بھی ان کے حالات سے براہ راست واقف ہو سکے[2]۔

عورت کے لیے اسلامی حدود و معاشرت کی پابندی کرتے ہوئے اس طرح کی پبلک زندگی گزارنا ممکن نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عورت اپنی قوت و صلاحیت، انداز فکر اور رجحان اور جذبات و احساسات کسی بھی پہلو سے سیاست کا بوجھ اٹھا نہیں سکتی۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اس بحث کا تعلق حکومت کی سربراہی یا امامت کبریٰ سے ہے۔ اس سے کم تر درجہ کی اجتماعی ذمہ داریاں اسے سونپی جا سکتی ہیں یا نہیں اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ فقہ حنفی کی رو سے وہ حدود و قصاص کے علاوہ دیگر معاملات کا فیصلہ کر سکتی ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے:۔

یجوز قضاء المرأۃ فی کل شیٔ الا فی — حدود و قصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں فیصلہ

الحدود والقصاص[3] — کرنا عورت کے لیے جائز ہے۔

اسی طرح اسے اوقاف کی نگراں اور یتیموں کی سرپرست بھی بنایا جا سکتا ہے[4]۔

ان تفصیلات پر جو شخص بھی سنجیدگی سے غور کرے گا اسے اعتراف کرنا پڑے گا کہ اسلام نے عورت کے ساتھ نہ تو تعصب برتا ہے اور نہ کسی قسم کی زیادتی کی ہے بلکہ اس پر وہی ذمہ داریاں ڈالی ہیں جن کو وہ آسانی سے اٹھا سکتی ہے جو ذمہ داریاں اس کی طاقت سے باہر ہیں ان سے اسے سبکدوش کر دیا ہے یہ ناانصافی نہیں عین انصاف ہے[5]۔

---

[1] بخاری کتاب الاعتصام باب قول اللہ واطیعوا الخ [2] تفصیل کے لیے دیکھی جائے شرح عقائد نسفی ص ۱۴۲-۱۴۳ مطبوعہ دہلی
[3] ہدایہ ۳/۱۲۰ [4] در المختار مع رد المحتار ۴/۴۹۶ [5] عورت کی شہادت یا قیادت کے موضوع پر اسلام کے نقطہ نظر کو تفصیل سے سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب عورت اسلامی معاشرہ میں۔

تحقیق و تنقید

عہد نبوی میں فوجی تنظیم

افسروں کے عزل و نصب کی حکمت عملی

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱ھ / ۶۲۲ء میں جس اسلامی ریاست کی مدینہ منورہ میں بنیاد ڈالی وہ مختلف مراحلِ نشیب و فراز سے گزرتی ہوئی ۱۱ھ / ۶۳۲ء میں آپ کی وفات سے قبل اوجِ کمال کو پہونچی۔ اسی طرح حکومتِ الٰہی بھی رفتہ رفتہ ارتقاء پذیر ہوتی رہی اور بالآخر وہ جزیرہ نمائے عرب کی حد تک اپنے بامِ عروج سے ہم کنار ہوئی۔ ان دونوں کے قیام ارتقاء اور تکمیل میں کلیدی کردار آپ کی عسکری تنظیم اور فوجی محکمے نے ادا کیا تھا[1]۔ ایک اعتبار سے اسلامی ریاست کا یہ سب سے فعال اور موثر شعبہ تھا، اور اسلام کے سیاسی اداروں اور حکومتی محکموں میں اس کو اولیت کا شرف بھی بڑی حد تک حاصل تھا کیونکہ ہجرتِ نبوی کے بعد مواخات[2] اور دستورِ مدینہ[3] کے نفاذ کے ساتھ ساتھ اولین مہمیں بھی ترتیب دی گئی تھیں[4] اور انھیں کے ساتھ نبوی فوجی تنظیم کا آغاز ہوا تھا۔ اس عسکری نظام میں جن افسروں اور کارکنوں کو مقرر کیا گیا تھا ان میں سرایا کے امیر، جیشِ نبوی کے سالار، حرس کے افسر و کارکن، معسکر یا خیمہ گاہ کے سالار، عرض و معاینہ کے نگران و مہتمم، پیدل یا شہسوار فوج کے کمانڈر، صوبائی فوج کے سپہ سالار، اسلامی افواج کے علم بردار، طلیعہ یا گشتی دستوں کے افسر و سپاہی، جاسوس و نگراں، راہبر و دلیل، اموالِ غنیمت کے افسر، اسلحہ و ہتھیار کے نگراں اور محافظِ جسم دستوں کے سالار شامل تھے[5]۔ ان گوناگوں افسروں اور سالاروں کی تقرری کن بنیادوں پر ہوئی تھی اور اس کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حکمتِ عملی اور پالیسی کیا تھی؟ اس مضمون میں اسی مسئلہ پر تاریخی تحقیق کی روشنی میں بحث کی جائے گی۔

اسلامی عسکری تنظیم میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام و مرتبہ کو سب سے پہلے سمجھ لینا ضروری ہے۔ نظریاتی اعتبار سے یہ اب ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عہدِ نبوی کے نظامِ حکومت میں خواہ اس کا تعلق فوجی محکمہ سے ہو خواہ شہری انتظامیہ سے تمام اختیار واقتدار کا حق ذاتِ نبوی کو حاصل تھا کہ آپ زمین پر خدا کے فرستادہ پیغمبر ہونے کے ناطے خلیفۃ اللہ تھے اور خدائے بزرگ و برتر کے احکام و ہدایات کے مطابق حکومت کرتے تھے۔ عملی اور تاریخی لحاظ سے آپ کے اختیار واقتدار کے حق کو پہلے بیعت عقبہ اولیٰ (۱۲ نبوی/۶۲۱ء) اور بیعت عقبہ ثانیہ (۱۳ نبوی/۶۲۲ء) میں صراحت کے ساتھ یا مضمر انداز میں تسلیم کیا گیا تھا اور ہجرت کے بعد دستورِ مدینہ (۱ھ/۶۲۲ء) میں خاص کر اس کی دفعہ ۳۶ میں واضح کیا گیا تھا اور اس کو تمام باشندگانِ مدینہ نے خواہ ان کا تعلق مسلم طبقاتِ انصار و مہاجرین سے ہو خواہ غیر مسلم طبقاتِ یہود و عرب سے، برضا و رغبت قبول کیا تھا۔[۱۶] چنانچہ مونٹگمری واٹ کا یہ سوال و مباحثہ کہ آپ کو عسکری قیادت کا حق کس نے دیا تھا[۱۷] بے محل بھی ہے اور لاطائل بھی۔ تاریخی حقائق ثابت کرتے ہیں کہ روزِ اول سے آپ نے اور دوسرے اختیارات کے مانند عسکری و فوجی قیادت کے اختیار کا بھرپور استعمال کیا تھا اور اہلِ مدینہ میں سے کسی کی جانب سے بھی اس کے خلاف نہ صدائے احتجاج اٹھی تھی اور نہ اس پر نکیر کی گئی تھی۔

اسی سلسلہ میں ایک دوسرا اہم نکتہ بھی یہاں ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام سیاسی اختیارات مستقل طور سے حاصل تھے اور ان میں عسکری قیادت کا حق بھی شامل تھا۔ گویا کہ صرف ذاتِ نبوی ہی اسلامی افواج کی سالارِ اعلیٰ تھی اور اسی کو دوسرے افسرانِ حکومت کی مانند سالارانِ لشکر کے عزل و نصب، تقرری و تبدیلی اور برخاستگی کا اختیار حاصل تھا۔ ظاہر ہے کہ دوسرے امرائے لشکر جن کو آپ اپنے اختیارات کے تحت مقرر فرماتے تھے عارضی ہوتے تھے اور ان کی تقرری ایک خاص مدت کے لیے ہوتی تھی۔ نظریاتی طور سے سیاسی اصطلاح میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ اختیارِ قیادت کو عارضی طور سے اپنے نائب کی طرف منتقل کر دیتے تھے اور وہ اس بنا پر قائدِ لشکر بن جاتا تھا۔ ایک اور تاریخی سبب بھی سالارانِ لشکر کی تقرری کی عارضی نوعیت کا سبب بنا تھا اور وہ یہ تھا کہ اسلامی ریاست کی کوئی باقاعدہ مستقل فوج نہیں تھی۔ شہر و اطرافِ شہر کی کل مسلم آبادی فوج تھی یعنی ہر مسلمان بوقتِ ضرورت و طلب فوجی تھا۔

لازمی تھی چنانچہ جب کبھی ضرورت پیش آتی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کی فوج موقع و محل کے تقاضے کے لحاظ سے طلب فرما لیتے اور مناسب سمجھتے تو خود اس کی کمان فرماتے اور اگر ضرورت سمجھتے تو اپنے کسی صحابی کو یہ اختیار قیادت منتقل فرما دیتے۔ ایسے امیر لشکر کا اختیار قیادت یا پروانہ تقرری صرف اسی مہم یا موقع کے لیے ہوتا اور جوں ہی مہم ختم ہوتی اس کی تقرری بھی ختم ہو جاتی اور قیادت کا اختیار پھر ذات نبوی کو منتقل ہو جاتا کہ آپ ہی اصل سرچشمۂ اختیار تھے۔ اسلامی تاریخ میں آپ کی قیادت میں جانے والی مہموں کو غزوات اور صحابہ کرام کے زیر کمان مہموں کو سریہ/سرایا کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

امرائے سرایا کی تقرری اور عہدہ کی یہی عارضی نوعیت تھی کہ دس برس کی مدتی مدت میں تقریباً چوہتر تقرریاں انچاس[۹] افراد کو بطور امیر سریہ حاصل ہوئیں۔[۱۰] تقرریاں اور قائدین کی تعداد کے درمیان اس واضح فرق سے یہ حقیقت از خود عیاں ہو جاتی ہے کہ بعض سالاران نبوی کو ایک سے زیادہ مرتبہ عسکری و فوجی کمانداری کی سعادت ملی تھی۔ ایک تحلیلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چھ افراد کو دو مرتبہ سالاری کا عہدہ ملا تھا ان میں حضرت ابوعبیدہ بن جراح فہری[۱۱]، ابوقتادہ خزرجی، عمرو بن عاص سہمی، عبداللہ بن رواحہ خزرجی، عکاشہ بن محصن اسدی/خزیمی اور بشیر بن سعد خزرجی شامل تھے۔[۱۲] تین بار قیادت کرنے والے سالار حضرات علی بن ابی طالب ہاشمی اور محمد بن مسلمہ اوسی تھے چار چار سرایا کی کمان کرنے والوں میں صرف حضرات خالد بن ولید مخزومی اور غالب بن عبداللہ لیثی تھے۔[۱۳] لیکن تعداد کے اعتبار سے سب سے اہم قائد سریہ حضرت زید بن حارثہ کلبی تھے جن کو یہ عہدۂ جلیلہ گیارہ یا تیرہ[۱۴] بار بہ اختلاف روایت تفویض ہوا تھا۔ لیکن صراحت کے ساتھ ان کی تقرری کا بیان صرف نو سرایا میں ملتا ہے۔[۱۵] ان اعداد وشمار کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ نصف سے کچھ کم تقرریوں پر ان مذکورہ بالا قائدوں کا قبضہ رہا تھا اور صرف چونتیس سالاروں کو ایک بار یہ عہدہ ملا تھا۔

مذکورہ بالا تجزیے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ تمام سالاران سرایا میں حضرت زید بن حارثہ کلبی کو سب سے زیادہ اعتماد نبوی حاصل تھا۔ اور ظاہر ہے کہ آپ کے اعتماد کا سبب حضرت زید بن حارثہ کی فوجی صلاحیت اور قائدانہ لیاقت تھی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت تو ان کی کامیابی تھی جو انھوں نے اپنی تمام مہموں میں حاصل کی تھی۔ اس کے علاوہ دو روایتیں بھی ہیں جو ان کی تقرری کے عامل یا سبب کو بالکل واضح کر دیتی ہے۔ اول یہ کہ اگر کسی سریہ میں حضرت زید بن حارثہ شامل ہوتے تھے تو لازمی طور سے کمان انھیں کو سونپی جاتی تھی۔[۱۶] دوسری روایت کا اگرچہ براہ راست تعلق حضرت زید کی تقرری کی بجائے ان کے فرزند دلبند حضرت اسامہ کی تقرری سے ہے تاہم اس سے ان دونوں سالاران سرایا کی تقرری کے عامل

پر روشنی پڑتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت زید کی تقرری پر وقتاً فوقتاً اشراف قریش کے ایک خاص طبقہ کی جانب سے ان کے موالی ہونے اور سماجی فروتر مقام کے سبب اعتراض و نکتہ چینی دبے لہجہ میں ہوتی رہی تھی جو حضرت اسامہ کی تقرری کے وقت غالباً ان کی کمسنی و ناتجربہ کاری کے سبب کھل کر زبانوں پر آگئی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے باوجود اس نکتہ چینی اور اعتراض کا اپنے خطبہ عالیہ میں جواب دیا اور ان دونوں سالاروں کی تقرری کو ان کی صلاحیت و لیاقت کی بنیاد پر حق بجانب قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ ان کی قائدانہ صلاحیتوں اور فوجی لیاقتوں سے کسی بھی طبقہ کو انکار نہیں تھا۔ ان پر اعتراض ان کی سماجی فروتری کے سبب کیا گیا تھا جس کو اسلام اور پیغمبر اسلام نے درخور اعتنا نہیں سمجھا اور خاندانی شرف و بزرگی کو تقرری کی بنیاد نہیں گردانا۔ طبقۂ اشراف کے اس اعتراض کو اس تاریخی پس منظر میں دیکھنا چاہیے کہ قیادہ کا حق قبیلۂ قریش کے بنو امیہ اور بنو مخزوم کے افراد کو مکی اشرافیہ میں جاہلی اور اسلامی عہد میں فتح مکہ تک حاصل رہا تھا۔ اس لیے وہ غیر قریشی قیادت خاص کر موالی یا جاہلی نقطۂ نظر سے غیر شریفانہ طبقہ کی قیادت کو اپنی توہین سمجھتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں پدر و فرزند کی تقرری سے خاص کر اور دوسرے غیر قریشی افراد کی تقرری سے عام طور پر اس جاہلی اور غیر اسلامی عقیدہ پر کاری ضرب لگائی تھی اور صلاحیت اور لیاقت ہی کو اصل بنیاد تقرری اور وجہ منصب قرار دیا تھا چنانچہ مذکورہ بالا اہم ترین سالاران سرایا کی عسکری قیادت کی صلاحیت سے بالعموم کسی کو اختلاف نہ تھا، خاص کر حضرات خالد بن ولید مخزومی، غالب بن عبداللہ لیثی، عمرو بن عاص سہمی اور ابو عبیدہ بن جراح فہری اپنی قائدانہ لیاقتوں کے لیے تاریخ اسلام میں ممتاز و نمایاں ہیں۔

قائدوں اور امیروں کی انفرادی فوجی صلاحیت اور قائدانہ لیاقت کے علاوہ تقرری کی دوسری بنیادوں میں مہمات نبوی کی نوعیت، موقعہ و محل کی مناسبت اور اس موقعہ و مہم کے لیے قائد لشکر کی موزونیت بھی خاصی اہم چیزیں تھیں۔ اس کی روایتی اور واقعاتی دونوں طرح کی شہادتیں مآخذ میں ملتی ہیں۔ واقدی کی روایت ہے کہ شوال ۷ھ / فروری ۶۲۹ء میں سریہ الجناب کے موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک موزوں قائد کی تلاش تھی۔ آخری فیصلہ سے قبل آپ نے حضرات شیخین ـــ ابو بکر صدیقؓ و عمر فاروقؓ ـــ سے اس باب میں مشورہ کیا اور دونوں نے بیک وقت اور متفقہ طور سے حضرت بشیر بن سعد خزرجی انصاری کا نام تجویز کیا جسے آپ نے بلا پس و پیش قبول فرمالیا۔ دلچسپ بات اس امر میں یہ ہے کہ اس سے صرف دو ماہ قبل حضرت بشیر اسی علاقہ اور اسی دشمن کے خلاف ایک مہم لے کر جا چکے تھے اور اس میں وہ روایات کے مطابق بہت زیادہ کامیاب نہیں رہے تھے۔ بظاہر اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اول مہم میں ان کا دستہ

عددی اعتبار سے بہت چھوٹا تھا کہ اس میں کل تیس مجاہد شامل تھے[۱۶] اور غالباً ناکامی دشمن کی غالب تعداد کے سبب ہوئی تھی۔ بہرکیف دوسری مہم میں ان کی فوج کی طاقت کافی تھی اور وہ اس بار پوری طرح کامیاب وبامراد لوٹے تھے۔ سریہ نخلہ کے بارے میں جو ۲ھ میں ہوا تھا ایک روایت طبری کے یہاں ملتی ہے کہ پہلے حضرت ابوعبیدہ بن جراح فہری کو اس مہم کا سالار مقرر کیا گیا تھا مگر پھر کچھ سوچ کر حضرت عبداللہ جحش اسدی حلیف بنو امیہ کو کمان سونپی گئی تھی[۱۷]۔ اگرچہ اس تبدیلی کا کوئی واضح سبب نہیں مذکور ہوا ہے تاہم یہ بآسانی معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ کے لیے حضرت عبداللہ زیادہ موزوں خیال کئے گئے تھے جبکہ اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ دونوں صحابی انفرادی طور سے قائدانہ صلاحیت سے وافر حصہ رکھتے تھے۔ غزوہ موتہ میں حضرات زید بن حارثہ کلبی، جعفر بن ابی طالب ہاشمی اور عبداللہ بن رواحہ خزرجی کی بالترتیب منصب سالاری پر تقرری ان کی موزونیت کے اعتبار سے تھی اور ان تینوں کی شہادت کے بعد حضرت خالد بن ولید مخزومی کی قیادت محض ان کی صلاحیت کے سبب جائز ہی نہیں قرار دی گئی تھی بلکہ دربار رسالت سے اس کی تحسین وتعریف بھی ہوئی تھی حالانکہ باشندگان شہر نے حضرت خالد کی فوجی حکمت عملی سے اختلاف کیا تھا اور ان پر فرار کا الزام لگا کر ان کی صلاحیت پر شک کا اظہار کیا تھا[۱۸]۔ فتح مکہ کے بعد سریہ جزیمہ میں صحابی موصوف کی ایک غلطی پر تنبیہ ضرور کی گئی تھی مگر ان کی قائدانہ لیاقت سے انکار نہیں کیا گیا تھا[۱۹] اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ بعد کی مہموں میں اسی طرح امیر سریہ مقرر کیے جاتے رہے۔ سریہ ذات السلاسل کی مہم میں حضرت عمرو بن عاص سہمی کی فوجی صلاحیت کے ساتھ ان کی موقعہ کے لحاظ سے موزونیت بھی وجہ تقرری بنی تھی کہ صحابی موصوف کے بنو بلی کے ساتھ قرابت کے تعلقات تھے اور ان سے مہم میں امداد وتعاون کی توقع تھی جو عین منشائے نبوی کے مطابق پوری ہوئی۔ اس نوع کی اور روایتیں بھی ماخذ میں تلاش کی جاسکتی ہیں مگر ان کا استقصا یہاں مقصود نہیں۔ مطلوب صرف یہ دکھانا ہے کہ موقع رمہم کی مناسبت اور قائد کی موزونیت بھی ایک وجہ تقرری تھی۔

ان روایتی شہادتوں کے مقابلہ میں واقعاتی شہادتیں بہت زیادہ ہیں جو سالاران نبوی کی تقرری کے اس سبب کو زیادہ اجاگر کرتی ہیں۔ اسلامی ریاست کے یہودی دشمنوں کی سرکوبی کے لیے جو پانچ مہموں کو ترتیب دیا گیا تھا ان کے قائدوں کے انتخاب میں یہ اصول مدنظر رکھا گیا تھا کہ وہ قدیمی طور سے حریف قبیلوں کے حلیف ہوں تاکہ قصاص کا مسئلہ نہ پیدا ہو[۲۰]۔ اسی پس منظر میں حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی حضرت ابوسفیان بن حرب اموی کے خلاف مہم کی سالاری پر تقرری کو بھی دیکھنا چاہیے[۲۱]۔ فتح مکہ کے بعد اصنام عرب اور قبائلی بتکدوں کو توڑنے کے لیے جو مہمیں ترتیب دی گئی تھیں ان کی

کمان بھی ان کے ہی اپنے مسلم افراد یا حلیفوں کے سپرد کی گئی تھی۔[۲۸] ابتدائی مہموں کے بارے میں یہ روایت بڑی مشہور ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی انصار مدینہ موجود و شریک نہ تھے لہٰذا فطری طور سے قیادت کی ذمہ داری مہاجرین میں سے موزوں سالاروں کو تفویض کی گئی تھی۔ قریش مکہ کے خلاف تمام بڑی مہموں کی قیادت خود آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی اور اوسط درجہ کی مہموں کی سالاری خاص کر قریشی کاروانوں پر تاخت والی سرایا کی کمان زیادہ تر حضرت زید بن حارثہ کلبی کو عطا فرمائی تھی۔ عرینہ کے لٹیروں کے خلاف حضرت کرز بن جابر فہری کی تقرری کا سبب دراصل ان کی چھاپہ مار صلاحیت معلوم ہوتی ہے کہ بعینہ اسی انداز سے خود صحابی موصوف نے قبول اسلام سے قبل جنگ بدر سے ذرا پہلے مدینہ کی چراگاہ پر کامیاب تاخت کی تھی اور دلچسپ امر یہ ہے کہ حضرت کرز اپنی اس جوابی اسلامی مہم میں بھی پوری طرح کامیاب رہے تھے۔[۲۹] بنو تمیم کے خلاف ایک مہم میں حضرت عیینہ بن حصن فزاری کی تقرری کا سبب بنو تمیم اور ان کے قدیم حلیف بنو اسد سے ان کے پرانے دوستانہ تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔[۳۰] اسی طرح مذہبی اور تبلیغی نوعیت کی مہموں میں قیادت کی بنیاد دینی بصیرت اور مذہبی جوش و ولولہ کے ساتھ ساتھ عسکری صلاحیت بھی تھی۔ چنانچہ بئر معونہ، ذات رجیع، ذات اطلاع اور یمن کی دو مہموں میں بالترتیب حضرت منذر بن عمرو خزرجی، مرثد بن ابی مرثد غنوی حلیف بنی ہاشم، کعب بن عمیر غفاری، خالد بن ولید مخزومی اور علی ابن ابی طالب ہاشمی کی تقرریاں انھیں اسباب و عوامل کے سبب ہوئی تھیں۔[۳۱] ایسی متعدد مثالیں ماخذ میں جابجا ڈھونڈھی جاسکتی ہیں۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ حقیقت بھی عیاں ہوتی ہے کہ سالاران سرایا کی تقرریاں اور عہدے مختلف قبائل عرب اور ان کے بطون میں اچھی طرح منقسم تھے، اور یہ لازمی نتیجہ تھا اس حقیقت کا کہ سالاری کا عہدہ انفرادی صلاحیت اور موقعہ و محل کی مناسبت سے دیا جاتا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فوجی حکمت عملی کا ایک اہم پہلو اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ آپ کی حکومت میں ہر قبیلہ اور بطن کو جو اسلامی ریاست کا ممنوا بن چکا تھا اور قائدانہ صلاحیتوں سے متصف تھا ان کے افراد کی تعداد کے مطابق اسلامی سرایا کی کمان داری و سالاری کا موقعہ دیا گیا تھا۔ چنانچہ قریش کی کل پچیس تقرریوں میں سے پانچ اور اٹھارہ امرا میں سے تین بنو ہاشم سے، پانچ تقرریاں اور دو امیر بنو مخزوم سے، چار تقرریاں اور اتنے ہی قائدین بنو امیہ سے اور اسی طرح تین اور دو عہدے بالترتیب بنو فہر اور بنو زہرہ سے متعلق تھے جبکہ بقیہ بنو مطلب، بنو تیم اور بنو عدی کو ملے تھے۔ متعدد بطون قریش اس سے محروم بھی رہے تھے۔ خزرج کے قبیلہ کو اٹھارہ تقرریاں ان کے آٹھ امرا کو ملی تھیں جبکہ اوس کے تین قائدوں نے چھ بار یہ اعزاز حاصل کیا تھا۔ کلب کے دو فرزندوں

نے دس بار (۱۰۹) بنو اسد، خزیمہ کے تین امراء نے چار بار، کنانہ کے چار افراد نے سات مرتبہ اور ازد و قیس عیلان کے دو دو افراد نے ایک ایک بار یہ اعزاز حاصل کیا تھا۔ باقی عرب قبائل میں بلی، سلیم، غطفان اور بجیلہ کو محض ایک بار سالاری کی سعادت ملی تھی۔

اوپر کے تجزیہ سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ تقریباً ایک تہائی تقرریوں اور ایک چوتھائی سے کچھ کم امرائے سرایا کا تعلق قریش سے تھا۔ اور یہ فطری بات تھی کیونکہ قریش نہ صرف عددی لحاظ سے پورے جزیرہ نمائے عرب کے سب سے زیادہ بڑے اور طاقتور گروہوں میں سرفہرست تھے بلکہ فوجی صلاحیتوں اور قائدانہ لیاقتوں کے لحاظ سے بھی ان کا کوئی مدمقابل نہ تھا۔ اور قریش میں قیادہ کے لحاظ سے سب سے بلند مقام بنو امیہ کو حاصل تھا جس کا اظہار ان کے امراء کی تعداد سے بھی ہوتا ہے۔ یہی بات بنو مخزوم اور بنو سہم کے لیے کہی جا سکتی ہے کہ ان کے دو نمائندے حضرات خالد بن ولید اور عمرو بن عاص مدت سے عسکری قیادت کے لیے ممتاز چلے آرہے تھے جبکہ بقیہ بطون قریش عسکری صلاحیتوں کے لیے اتنے ممتاز نہ تھے۔ انصار مدینہ کے دونوں قبیلوں کے تقابلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خزرج کو اوس پر یک گونہ عددی اور فوجی برتری حاصل تھی جس کا ایک ثبوت جاہلی ایام عرب میں خزرج کی فتحیابی سے ملتا تھا اور اس کی تصدیق مزید عہد نبوی میں ان کے افراد کی زیادہ عسکری تقرریوں سے ہوتی ہے۔ بقیہ قبائل عرب میں بنو اسد اور کنانہ کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ عہدے غالباً اس لیے ملے تھے کہ ان کے باصلاحیت افراد اوروں کے مقابلہ میں زیادہ تر اسلامی ریاست کے شہری بن چکے تھے۔ اسی سبب سے مدنی دور حیات طیبہ کے نصف آخر میں قریش کے بنو امیہ، بنو مخزوم اور بنو سہم کو زیادہ عہدے ملے تھے جبکہ دوسرے قبائل عرب میں ہوازن، غطفان، کنانہ اور ازد کو ترجیح دی گئی تھی۔ اصل اصول مختلف قبائل عرب کے افراد میں متناسب عسکری قیادت کی موجودگی تھی۔ جہاں تک علاقائی نمائندگی کا تعلق ہے تو مرکزی عرب کے تین مسلم طبقات قریش، خزرج اور اوس کو فطری طور سے زیادہ عہدے ملے تھے کہ ان میں اسی ترتیب سے فوجی قیادت کی صلاحیت بھی تھی اور وہی امت اسلامی اور ریاست الٰہی کی ریڑھ کی ہڈی تھے۔ ان کے بعد مغربی اور مشرقی قبیلوں کو اسی ترتیب سے نمائندگی ملی تھی کیونکہ مرکز اسلام سے ان کی قربت اور اسلام سے ان کی وفاداری مہاجرین و انصار کے بعد ہی آتی تھی۔ شمالی اور جنوبی قبیلوں کو بجا طور سے اس طبقہ افسران نبوی میں قلیل نمائندگی ملی تھی کہ ان کے افراد اسلامی ریاست کے دور جنگ و نبرد آزمائی میں کم تھے اور اسی اعتبار سے ان کی عسکری صلاحیتیں اور قائدانہ لیاقتیں محدود تھیں۔

موقع و محل کے لحاظ سے موزونیت و مناسبت کے ضمن میں دشمن و حریف کی فوجی صلاحیت اور اس کے اعتبار سے اسلامی مہم کی فوجی طاقت کا لحاظ اور ان دونوں عوامل کے مطابق قائد کی موزونیت بھی ایک اہم سبب تقرری تھا۔ تمام سرایائے نبوی کا تحلیلی تجزیہ بتاتا ہے کہ عددی اعتبار سے ان کو سات خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اول وہ مہمیں تھیں جن میں مسلم سپاہ سو مجاہدین سے کم پر مشتمل تھیں۔ ان کی کمان جن چوبیس سالاروں نے کی تھی ان میں سے آٹھ قریش سے، نو خزرج سے، پانچ اوس سے، تین کنانہ سے اور دو دو اسد اور قیس عیلان سے متعلق تھے۔ جبکہ باقی کا تعلق کلب، سلیم، بجیلہ، ہوازن اور غطفان سے تھا۔ دوم سو سے دو سو سپاہ پر مشتمل سات سرایا بھیجے گئے تھے ان میں سے دو دو مہموں کی قیادت صحابہ کرام حضرات زید بن حارثہ کلبی، علی بن ابی طالب ہاشمی اور غالب بن عبداللہ لیثی نے کی تھی جبکہ باقی ایک کی سالاری حضرت ہشام بن عاص اموی کے حصہ میں آئی تھی۔ سوم دو سو سے تین سو مجاہدین پر مشتمل پانچ مہمیں تھیں اور ان کی پانچ مختلف سالاروں حضرات بشیر بن سعد خزرجی، ابو عبیدہ بن جراح فہری، خالد بن سعید اموی، علی بن ابی طالب ہاشمی اور علقمہ بن مجزز کنانی نے قیادت کی سعادت حاصل کی تھی۔ چہارم وہ مہمات تھیں جن میں تین سو سے چار سو سپاہی تھے ان کی کل تعداد صرف دو تھی اور ان دونوں کی سالاری حضرت خالد بن ولید مخزومی نے کی تھی۔ پنجم چار سو سے پانچ سو سپاہیوں پر مشتمل تین مہموں کی قیادت تین امیروں حضرات زید بن حارثہ کلبی، خالد بن ولید مخزومی اور عمرو بن عاص سہمی نے انجام دی تھی۔ ششم سات سو سپاہ پر مشتمل واحد مہم کی سالاری حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری کے نصیب میں آئی تھی۔ اور ہفتم عددی اعتبار سے سب سے بڑے دو سرایا تھے جن میں تین تین ہزار مجاہد شامل تھے اور ان کی سالاری بنیادی طور سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولی حضرت زید بن حارثہ کلبی اور ایک مولی زادہ حضرت اسامہ بن زید کلبی نے سنبھالی تھی، اگرچہ ان میں سے اول الذکر سریہ کی قیادت کا ثانوی اور جزوی فرض حضرات جعفر بن ابی طالب ہاشمی اور عبداللہ بن رواحہ خزرجی نے بھی انجام دیا تھا۔ مآخذ کا اس پر اتفاق ہے کہ ان تمام مہموں میں مسلمانوں کو کامیابی ملی تھی اور مذکورہ بالا تجزیہ سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ تمام امرائے سرایا نہ صرف قائدانہ صلاحیت رکھتے تھے بلکہ وہ ان مواقع کے لیے موزوں بھی تھے۔ مختلف مواقع پر ایک ہی قائد کا انتخاب بھی اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا انتخاب موقع و محل کی مناسبت سے ہوا تھا۔[۱۷]

مسلم علماء اور عوام دونوں میں یہ عام تاثر پایا جاتا ہے کہ سابقین اولین (سب سے پہلے / ابتدائی زمانے میں اسلام قبول کرنے والوں) کو ریاستی مناصب اور فوجی عہدے پانے کا حق ان کی سابقہ دینی خدمات اور قربانیوں کے سبب دوسروں سے زیادہ حاصل تھا خواہ ان میں دوسرے درجہ کی تنظیمی صلاحیت اور عسکری لیاقت

پائی جاتی ہو۔ اگرچہ عہد نبوی اور خلافت شیخین کے ضمن میں یہ بحث نہیں اٹھائی جاتی بلکہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اس عہد مبارک میں سابقین اولین کو ترجیح دی جاتی تھی اور یہی ترجیحی پالیسی جب خلافت عثمانی میں نظر انداز یا ترک کر دی گئی اور سبقت اسلام کے لحاظ سے دوسرے درجہ کے مسلمین اور قائدین کی تقرری عمل میں آئی تو سابقین اولین کو شکوہ پیدا ہوا اور پھر اسلامی خلافت میں خرابی در آئی اور اس کے نتیجہ میں خلافت ہی پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔ بہرحال سوال یہ ہے کہ کیا سابقین اولین کے بارے میں حکومت نبوی کی یہ ترجیحی پالیسی تھی یا نہیں؟ جہاں تک امراء سرایا کا تعلق ہے ایک تجزیہ یہ واضح کرتا ہے کہ فوجی افسران نبوی کے اس طبقہ میں سابقین اولین، مومنین متوسطین اور مسلمین متاخرین تینوں طبقات کے افراد شامل تھے۔ انچاس امیران سرایا میں سے تیرہ حضرات بالکل ابتدائی مکی دور کے تھے جبکہ پانچ حضرات نے دار ارقم میں قیام نبوی کے زمانے کے بعد کسی وقت اسلام قبول کیا تھا۔ تیسرے مکی دور کا کوئی مسلم اس طبقہ میں شامل نہیں البتہ آخری مکی دور کے پندرہ حضرات اس طبقۂ عمال میں شامل ہیں۔ مدنی حیات طیبہ کے پانچ ادوار میں سے چار امراء کا تعلق بدر سے پہلے زمانے سے ہے جبکہ بدر اور احد کے زمانے کا کوئی مسلم اس میں شامل نہیں۔ احد اور حدیبیہ کے درمیانی زمانے کے تین امراء اس طبقہ میں شامل ہیں جبکہ حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیانی عرصے کے چار حضرات شرکت و شمولیت کی سعادت رکھتے ہیں۔ طلقاء مکہ میں سے ایک اور فتح مکہ اور وفات نبوی کے آخری دور کے پانچ مسلم اس طبقہ افسران میں شامل ہیں۔ بقیہ چار امیروں کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ بہرحال تینتیس[۳۳] مکی عہد کے مسلم اس طبقہ میں شامل ہیں اور تقریباً سترہ مدنی عہد کے[۳۴]۔ ان اعداد و شمار کی روشنی میں یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ اس طبقہ افسران نبوی میں بہرحال کثرت سابقین اولین کی تھی لیکن یہاں یہ بھی دھیان میں رکھنا ضروری ہے کہ ان مکی امراء سرایا میں وہ تمام مدنی امراء بھی شامل ہیں جو بیعت عقبہ اولیٰ یا بیعت عقبہ ثانیہ میں ایمان لائے تھے اور اس اعتبار سے وہ مکی مسلمانوں میں شامل ہو گئے ہیں ورنہ حقیقت میں وہ مدنی دور کے مسلم تھے اور ظاہر ہے کہ سبقت اسلام کے لحاظ سے وہ اور ان کے بعد کے ادوار کے مسلمان سابقین اولین کے ہم پلہ نہ تھے۔ اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اکثر مواقع پر سابقین اولین کے مقابلے میں متوسط یا متاخر دور کے مسلمانوں کو بھی ترجیح دی تھی۔

ابتدائی مدنی عہد میں جب آپ نے غزوات و سرایا ترتیب دیئے تو آپ کو سابقین اولین کی ہی خدمات حاصل تھیں اور ظاہر ہے کہ آپ کو انھیں میں سے چار و ناچار اپنے فوجی افسروں اور قائدوں کو منتخب کرنا تھا۔ مگر اس سلسلہ میں آپ نے الاسبق فالاسبق (یعنی سب سے اولین اور پھر ان کے بعد کے عہد کے مسلمانوں کو بہ لحاظ ترتیب زمانہ) کا اصول نہیں اپنایا۔ غزوہ بدر سے قبل کے چار ابتدائی

سرایا میں آپ نے بالترتیب حضرات حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی، عبیدہ بن حارث مطلبی، سعد بن ابی وقاص زہری اور عبداللہ بن جحش اسدی کو انتخاب فرمایا تھا جبکہ ان سے بھی قدیم اور اسبق مسلمان موجود تھے۔ حضرت زید بن حارثہ کلبی بعض روایات کے مطابق اولین مسلم تھے اور مشہور روایات کے مطابق وہ چار اولین مسلمانوں میں تو شامل ہی تھے مگر ہجرت نبوی کے پورے سوا دو برس بعد جمادی الآخرہ ۳ھ/نومبر ۶۲۴ء میں پہلی بار وہ سالار بنائے گئے تھے اور دوسرے اولین مسلم حضرت ابوبکر صدیق کو تو پورے سات برس بعد شعبان ۷ھ/دسمبر ۶۲۸ء میں ایک سریہ کی کمان سونپی گئی تھی اور وہ بھی ایسے سریہ کی جو فوجی لحاظ سے بہت معمولی تھا اور درحقیقت جس کی اپنی کوئی آزاد حیثیت بھی نہ تھی۔ دوسرے سابقین اولین میں حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد مخزومی کو ہجرت کے چوتھے برس حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری اور حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کو چھٹے برس، حضرت عمر بن خطاب عدوی کو اپنے عظیم ساتھی اور پیشرو کی مانند ساتویں برس، ہشام بن عاص اموی اور خالد بن سعید اموی وغیرہ کو آٹھویں برس یہ سعادت ملی تھی۔ اس تجزیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اولین، متوسطین اور متاخرین کو مختلف زمانوں میں بلا لحاظ توقیت و ترتیب زمانہ فوجی سالاری کے لیے چنا گیا تھا۔ اس بحث میں دو مثالیں بڑی دل چسپ ملتی ہیں۔ حضرات خالد بن ولید مخزومی اور عمرو بن عاص سہمی صلح حدیبیہ تک نہ صرف اسلامی ریاست کے دشمن بنے رہے تھے بلکہ انھوں نے اپنی بھرپور عسکری صلاحیتیں اس کے خلاف استعمال کی تھیں۔ صلح حدیبیہ کے بعد وہ دونوں حضرات اسلام لائے اور چند ماہ ہی اندر اندر ان دونوں کو اسلامی سرایا کی کمان دوسرے متعدد سابقین اولین کے مقابلے میں عطا کی گئی۔ اسی طرح حضرات کرز بن جابر فہری، عبداللہ بن غنم عبسی، ابان بن سعید اموی، ابوسفیان بن حرب اموی، عیینہ بن حصن فزاری، ضحاک بن سفیان کلابی، جز بن حدرجان ازدی، جریر بن عبداللہ بجلی جیسے بہت سے متاخرین کو سابقین اولین پر ترجیح دی گئی تھی اور ان کو ان کے قبول اسلام کے بعد ہی سالاری کے منصب سے سرفراز کیا گیا تھا۔[۱۶]

ریاستی مناصب کے سلسلے میں ایک اور اہم سوال بھی مسلم علماء اور عوام کے ذہنوں کو مسموم کرتا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ رشتہ داری اور قرابت ایک امر مانع ہے اور اس کی موجودگی میں استحقاق کے باوجود کسی کو عہدہ یا منصب نہیں دیا جانا چاہیے اور اس کو تقویٰ کا اعلیٰ نمونہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اکثر بانگ دہل یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین نے اپنے زمانے میں اپنے رشتہ داروں، قرابت داروں اور عزیزوں کو ریاستی مناصب سے دور رکھا اور اس بدعت سیئہ کا آغاز خلیفۂ سوم نے کیا۔ تاریخی تجزیہ ایسے تمام عمومی دعووں اور تاثرات کی تردید کرتا ہے۔ عہد نبوی میں جو امراء سرایا مقرر کیے گئے

ان میں ہم کو اچھی خاصی تعداد ان حضرات کی نظر آتی ہے جو کسی نہ کسی طور سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے رشتہ داری رکھتے تھے۔ آپ کے پہلے دو امیر حضرات حمزہ ہاشمی اور عبیدہ مطلبی قریبی عزیز اور خونی رشتہ دار تھے اور اول الذکر تو آپ کے چچا تھے۔ دوسرے قریبی اعزہ میں حضرت علی اور حضرت جعفر آپ کے حقیقی چچا زاد بھائی تھے تو حضرت ابو سلمہ بن عبد الاسد مخزومی آپ کے حقیقی پھوپھی زاد بھائی۔ ان کے علاوہ چھ اور ایسے سالار تھے جن سے آپ کی ازدواجی رشتہ داری یا حلیفانہ قرابت تھی۔ ان میں حضرات ابوبکر تیمی، عمر عدوی، اور ابوسفیان اموی آپ کے خسر تھے تو حضرت عبداللہ بن حذافہ سہمی آپ کی زوجہ محترمہ حضرت حفصہ کے سابق شوہر کے بھائی تھے۔ اور حضرات زید بن حارثہ کلبی تو آپ کے متبنی، مولی اور اہلِ بیت تھے اور ان کے فرزند حضرت اسامہ آپ کے مولیٰ زادہ عزیز و قریب۔ اسوۂ نبوی کی ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رشتہ داری اور قرابت کا تعلق کسی طور سے حکومتی عہدوں اور ریاستی مناصب کے لیے مانع نہیں ہے بشرطیکہ وہ صلاحیت و لیاقت کی بنیاد پر کئے گئے ہوں اور محض اقربا پروری اور اعزہ نوازی کی خاطر نہ کئے گئے ہوں۔

ایک مصری عالم عبد المتعال صعیدی نے اسلام کو نوجوانوں/جوانوں کی تحریک کہا ہے کہ اولین مسلمانوں کی اکثریت نوجوانوں پر مشتمل تھی اور اکثر سن رسیدہ اشخاص نے یا تو اس کی مخالفت کی تھی یا اس سے گریز کیا تھا۔ بعد میں اگرچہ سن رسیدہ اور معمر و سربرآوردہ اشخاص بھی اس کے حلقہ بگوش ہو گئے تھے تاہم مسلم غالب اکثریت نوجوانوں اور جوانوں پر ہی مشتمل تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس انتظامی ڈھانچے میں بھی ان کی اکثریت نظر آتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دانستہ طور سے بزرگ اور اکابر صحابہ کو کم از کم اس صیغۂ حکومت میں عام طور سے الگ رکھا تھا۔ اگرچہ چند مستثنیات اس میں نظر آتے ہیں۔ موخر الذکر طبقہ میں حضرات حمزہ، عبیدہ اور ابوبکر صدیق وغیرہ چند ناموں کے علاوہ اور کوئی نظر نہیں آتا جبکہ بقیہ تمام سالاران سرایا نوجوان طبقہ کے افراد تھے اور ان میں سے بیشتر کی عمریں اٹھارہ بیس سے چالیس سال تک نظر آتی ہیں۔[۳۶]

امرائے سرایا کی تقرری کے اسباب و عوامل پر بحث بہ وجوہ طویل ضرور ہو گئی ہے مگر اس کا فائدہ یہ ہے کہ دوسرے عسکری شعبوں کے عہدہ داروں اور منصب داروں کے تقرر پر بحث کرتے وقت اختصار سے کام لیا جا سکےگا۔ فوجی نظام نبوی کے دوسرے شعبوں کے افسروں میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست زیر کمان افواج کے مختلف بازوؤں کے سالاروں کا مقام کافی اہمیت کا حامل ہے۔ عہد نبوی میں فوجی ترتیب و تنظیم کو خمیس نظام کے نام سے جانا جاتا تھا کیونکہ عرب فوج روایتی طور سے پانچ

حصوں یا بازوؤں پر مشتمل ہوتی تھی اور یہ پانچ بازو تھے: مقدمہ، میمنہ، میسرہ، قلب اور ساقہ۔ گویا یہ سارے حصے اور
بازو بڑی فوج میں پائے جاتے تھے خاص کر غزوات نبوی میں، اور لازمی طور سے یہ بازو اپنے اپنے سالاروں کے
ماتحت ہوتے تھے جو جیش کے سالار اعلیٰ کے نائب ہوتے تھے۔ ایسے سالاران جیش نبوی میں صرف چند کے نام
معلوم ہو سکے ہیں۔ ان میں حضرات قیس بن ابی صعصعہ خزرجی، ابوبکر صدیق تیمی، منذر بن عمرو خزرجی، عبداللہ بن جبیر
اوسی، حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی، علی بن ابی طالب ہاشمی، زبیر بن عوام اسدی قریشی، سعد بن زید اوسی، صفوان
بن معطل ذکوانی سُلمی، اسید بن حضیر اوسی، اوس بن خولی خزرجی، قطبہ بن قتادہ عذری، عبایہ بن مالک انصاری، ابو
عبیدہ بن جراح فہری، خالد بن ولید مخزومی، ورد بن خالد سلمی، ابو عامر اشعری اور عبداللہ بن عتیک خزرجی نمایاں
ترین سالار ہیں۔[۲۲] ان اٹھارہ افسروں میں سے چھ قریش مکہ کے مختلف خاندانوں میں سے تھے جبکہ آٹھ کا تعلق
انصار مدینہ کے دو قبیلوں سے تھا گویا کہ مرکزی عرب کے چودہ افسر تھے جبکہ بقیہ میں سے دو مشرقی قبیلہ بنو سلیم کے
تھے۔ ایک کا تعلق جنوبی قبیلہ اشعر سے تھا اور دوسرے کا شمالی قبیلہ بنو عذرہ سے۔ جہاں تک سبقت اسلام کا
تعلق ہے تو پانچ سابقین اولین میں سے تھے اور یہ سب کے سب قریشی تھے۔ تمام انصاری سالار مدنی دور
اول کے مسلم تھے جبکہ باقی حضرات صلح حدیبیہ سے ذرا قبل اور بعد کے زمانے کے مسلمان تھے۔ ان افسروں میں
سے چار رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خون کے عزیز یا ازدواجی رشتہ دار تھے اور سوائے دو کے باقی نوجوان طبقہ
کے مسلمان تھے۔[۲۳]

اسلامی فوج کے خیمہ گاہ اور شہر مدینہ کی حفاظت کے لیے جو فوجی دستے اور ان کے افسر مقرر کیے
جاتے تھے ان کو ماخذ میں الحرس کا نام دیا جاتا ہے۔ فوجی نظام نبوی کے اس طبقہ افسران میں مشہور و ممتاز
ترین محافظ تھے حضرات سعد بن معاذ اوسی، محمد بن مسلمہ اوسی، ذکوان بن عبد قیس خزرجی، عباد بن بشر اوسی، سعد
بن ابی وقاص زہری، زید بن حارثہ کلبی، سلمہ بن اسلم اوسی، اسید بن حضیر اوسی، سعد بن عبادہ خزرجی اور اوس
بن خولی خزرجی۔ ان کے اسمائے گرامی سے ہی یہ حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے کہ ان میں سے اکثر کا تعلق انصار مدینہ
بالخصوص قبیلہ اوس سے تھا اور یہ تمام حضرات مدنی دور اول کے مسلمان تھے اور نوجوان طبقہ سے تعلق رکھتے
تھے۔ جبکہ دونوں مہاجر افسر سابقین اولین کے نوجوان طبقہ کے افراد تھے اور ان میں حضرت زید بن حارثہ آپ
کے متبنیٰ اور مولیٰ تھے۔ ماخذ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تو محافظت کا ملکہ و مہارت قبیلہ انصار کا طرۂ امتیاز
تھا اور کچھ بیعت عقبہ ثانیہ کی شرط وفاداری و استواری کا پاس و لحاظ تھا چنانچہ اسی سبب یا اسباب سے انصاری
افسران حرس کی اکثریت نظر آتی ہے اور انھوں نے ایک سے زیادہ مواقع پر بلکہ کہنا چاہیے کہ حیات طیبہ
کے ہر ہر نازک مرحلے پر ذات نبوی، شہر رسول اور اسلامی خیمہ گاہ کی محافظت کا فرض انجام دیا تھا۔

اسلامی خیمہ گاہ (معسکر) کا افسر اعلیٰ یوں تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہوا کرتے تھے یا سرایا میں افسر و امیر سرایا۔ لیکن کبھی کبھی غزوات کے دوران رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی غیر حاضری کی صورت میں اپنا خلیفہ و نائب مقرر فرما دیا کرتے تھے جو سالار معسکر کہلاتا تھا۔ اس طبقۂ عمال نبوی میں صرف حضرات علی بن ابی طالب ہاشمی، عثمان بن عفان اموی، ابوبکر صدیق تیمی اور عمر بن خطاب عدوی کے اسمائے گرامی ہی مذکور ہوئے ہیں۔ یہ اتفاق کتنا دلچسپ ہے کہ وفات نبوی کے بعد یہی چاروں حضرات یکے بعد دیگرے آپ کے خلیفہ بنے۔ پہلی تقرری جو غزوہ بنی نضیر کے زمانے میں ہوئی کے بارے میں ماخذ کا اختلاف ہے کہ اس موقع پر حضرت علی ہاشمی سالار معسکر تھے یا جناب صدیق اکبر تیمی۔ حضرت عمر فاروق کو خیمہ گاہ کی سالاری کا شرف غزوات خندق، خیبر اور فتح مکہ میں تین مواقع پر ملا تھا جبکہ حضرت عثمان اموی کو صرف غزوہ خیبر میں ایک بار یہ سعادت ملی تھی۔ حضرت ابوبکر صدیق تیمی کو خیبر کے علاوہ غزوۂ تبوک کے عظیم ترین اسلامی لشکر کے ایک نصف کی مستقل سالاری کے ساتھ ساتھ معسکر کی سالاری اور نائب سالار اعلیٰ کا عہدہ بھی عطا ہوا تھا۔ اس طبقۂ عمال میں تمام حضرات سابقین اولین میں سے ضرور تھے تاہم ان میں سے بعض خاص کر عمر فاروق سے بھی زیادہ اسبق مسلمان موجود تھے جن کو یہ سعادت نہیں ملی تھی۔ یہ چاروں حضرات رشتہ دار بھی تھے اور کم از کم دو کا تعلق نوجوان طبقہ سے تھا۔

عرض یا لشکر کا معائنہ ایک اہم فوجی شعبہ تھا اور متعدد غزوات کے موقع پر اسلامی لشکر کے عرض کی شہادتیں ملتی ہیں۔ لیکن اس کے افسروں میں سے صرف دو کا نام مذکور ہوا ہے۔ ایک حضرت قیس بن ابی صعصعہ خزرجی تھے جو غزوہ بدر میں افسر عرض رہے تھے۔ احتمال ہے کہ وہ بعد کے دوسرے اور غزوات میں بھی اس عہدہ پر فائز رہے تھے البتہ غزوہ خیبر سے حضرت زید بن ثابت خزرجی مستقل افسر عرض بن گئے تھے حالانکہ وہ عمر و تجربہ کے لحاظ سے خورد صحابہ میں شمار ہوتے تھے کہ اپنی تقرری کے وقت بمشکل وہ سولہ سترہ سال کے نوجوان تھے۔ حضرت قیس خزرجی البتہ عمر و تجربہ کے لحاظ سے سن رشد کو پہنچ چکے تھے۔ ان دو مثالوں سے اس تاثیر کی تصدیق و تائید ہوتی ہے کہ اعداد و شمار سے متعلق معاملات و مسائل میں مدینہ کے خزرجی حضرات کو دوسرے تمام طبقات مسلمین پر ترجیح و فضیلت حاصل تھی اور بلا ریب یہ ان کی حسابی صلاحیت کے سبب تھی۔ یہ دونوں حضرات مدنی دور کے مسلم تھے اور سابقین اولین میں سے ہرگز شمار نہیں کئے جا سکتے۔

اسلامی فوجی نظام میں شہسوار فوج (الخیل) کا ارتقاء کافی دیر سے ہوا لیکن غزوہ احد سے باقاعدہ ایک شہسوار دستہ (الخیل) کا ذکر ملنے لگتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کا ایک افسر بھی ہوتا تھا۔ عہد نبوی کے افسران خیل میں صرف حضرات زبیر بن عوام اسدی، سعد بن زید اوسی، زید بن حارثہ کلبی، سلمہ بن اسلم اوسی اور خالد بن ولید مخزومی کے اسمائے گرامی مذکور ہوئے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر دو حضرات سے

دو دو غزوات میں شہسواروں کی سالاری کی تھی جبکہ حضرات زید بن حارثہ کلبی اور سلمہ بن اسلم اوسی نے صرف غزوۂ خندق میں یہ فریضہ باری باری سے انجام دیا تھا۔ حضرت خالد بن ولید مخزومی کے بارے میں اگرچہ تصریح تو نہیں ملتی تاہم روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے قبول اسلام کے بعد تمام غزوات میں افسر خیل رہے تھے گویا کہ یہ عہدہ جلیلہ مستقل طور سے ۶۲۹ھ؁ کے ایک نومسلم کو دوسرے سابقین اولین کے مقابلے میں عطا کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ عمرۃ القضیہ، فتح مکہ، حنین، طائف اور تبوک وغیرہ تمام غزوات میں وہ شہسواروں کے سالار رہے تھے۔ اور یہ عہدہ ان کو محض ان کی فنی مہارت و حربی بصیرت کی بنا پر عطا ہوا تھا جس کا شاندار مظاہرہ وہ غزوہ احد کے موقعہ پر مسلمانوں کے خلاف کر چکے تھے۔ ان پانچ افسران خیل میں سے دو سابقین اولین میں سے تھے، دوسرے دو مدنی دور اول کے مسلم تھے جبکہ آخری مستقل افسر خیل متاخر مسلمان طبقہ کے نوجوان تھے۔ دوسرے افسران خیل کا بھی تعلق جوان طبقہ سے تھا جبکہ ان میں سے دو حضرات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عزیز اور رشتہ دار تھے[۵۱]

ماخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب اسلامی ریاست کے انتظامی علاقے (ولایات) قائم کئے گئے تو صوبوں یا ولایات میں خاص کر یمن کے صوبے میں ایک صوبائی فوج (الجند) بھی بنائی گئی اور اس کا سالار مدینہ سے روانہ کیا گیا۔ یہ سالار (صاحب الجند) حضرت عبداللہ بن ابی ربیعہ مخزومی تھے جو حضرت خالد بن ولید مخزومی کے نہ صرف رشتہ دار و ہم قبیلہ تھے بلکہ فتح مکہ کے زمانے کے مسلم اور طلقاء مکہ کے ایک فرد تھے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ ایک نومسلم متاخر نوجوان مخزومی کو بہت سے معمر اور تجربہ کار سابقین اولین پر ترجیح دی گئی تھی کیونکہ ان کی تقرری ان کی فوجی صلاحیت و قائدانہ لیاقت کے سبب کی گئی تھی جس کے لیے ان کا خاندان شہرت رکھتا تھا۔ ان کی صلاحیت کی مزید تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ وہ اس عہدہ پر متواتر پندرہ سال یعنی خلافت فاروقی کے اواخر تک فائز رہے تھے[۵۲]

میدان جنگ میں قومی یا قبائلی پرچم اٹھانا اور زمانۂ امن میں اس کی حفاظت کرنا ایک بڑا اعزاز ہونے کے علاوہ دوسرے اختیارات و امتیازات کا عہدہ بھی تھا۔ ہر قبیلہ بلکہ ہر بڑے بطن کا اپنا الگ پرچم ہوتا تھا۔ اسلامی ریاست نے اس جاہلی روایت کو قبول کر کے اسے اور وسعت دی چھوٹے سرایا میں عموماً ایک علم اور ایک ہی علمبردار (صاحب اللواء) ہوتا تھا جو پوری امت اسلامی یا ریاست اسلامی کی نمائندگی کرتا تھا۔ مگر بڑے غزوات و سرایا میں مرکزی علمبردار کے ساتھ ساتھ نمائندہ قبیلوں اور بطون کے متعدد علم اور علم بردار ہوتے تھے۔ قبائلی علمبردار عام طور سے ان کے اپنے شیوخ اور سردار ہوتے تھے جن کو سالار اعظم کی تائید و تصدیق حاصل ہوتی تھی لیکن ان کے سلسلہ میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

اپنے اختیار تمیزی کو استعمال کرنے کا حق رکھتے تھے۔ چنانچہ فتح مکہ کے موقعہ پر خزرج کے شیخ حضرت سعد بن عبادہ سے علم لے کر ان کے فرزند حضرت قیس بن سعد خزرجی کو اسی اختیار وحق نصب وعزل کے تحت عطا کیا گیا تھا۔ قبائل عرب کے علمبرداروں میں چونکہ سیادت قبیلہ و ریاست بطن کی بنا پر تقرری ہوتی تھی اس لئے اس میں سبقت اسلام، عمر و تجربہ، مصلحت وحالات کی رعایت وغیرہ اسباب وعوامل کی گنجائش ہی نہیں پیدا ہوتی تھی۔

البتہ اسلامی ریاست یا مرکزی نمائندگی کرنے والے علمبرداروں کا تجزیہ ہمارے مطالعہ کے لیے دلچسپ اور نتیجہ خیز ہوگا۔ ابتدائی مہموں کے سات علم برداروں کے نام ملے ہیں وہ ہیں حضرات ابو مرثد کناز غنوی، مسطح بن اثاثہ مطلبی، مقداد بن عمرو بہرانی، حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی، سعد بن ابی وقاص زہری، علی بن ابی طالب ہاشمی اور حضرت حمزہ جن کو یہ اعزاز دوبار ملا۔ بلاریب یہ سب سابقین اولین تھے لیکن ان سے بھی اسبق مسلم موجود تھے۔ ان میں دو غیر قریشی تھے جبکہ چار قریشی تھے۔ اور ایک کے سوا بقیہ تمام نوجوان طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ غزوہ بدر کے موقعہ پر ایک نوجوان مسلم قریشی حضرت مصعب بن عمیر عبدری کو اس بنا پر علم نبوی عطا ہوا تھا کہ روایتی طور سے قریش میں علمبرداری کا حق بنو عبدالدار کو حاصل تھا اور اسلامی ریاست نے اس جاہلی روایت کو قبول و برقرار رکھا تھا۔ جہاں تک صحابی موصوف کی صلاحیت ولیاقت کا تعلق ہے انھوں نے غزوہ احد میں اسلامی پرچم کی عزت وحفاظت یوں کی کہ راہ حق میں جان دے دی مگر اس کی بے عزتی گوارہ نہ کی۔ ان کی شہادت کے بعد علم اسلامی ان کے بھائی حضرت ابو الروم عبدری کو ایک روایت کے مطابق اسی سبب سے عطا کیا گیا تھا۔ اسلامی ریاست کے ممتاز ترین علمبردار کا شرف حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کو جاتا ہے کہ صحابی موصوف کو کم وبیش دس مواقع پر یہ اعزاز عطا ہوا تھا۔ صحابی موصوف کی سبقت اسلام میں ذرا بھی شبہ نہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عمر، اثر و رسوخ کے اعتبار سے متعدد صحابہ کرام ان سے کہیں زیادہ فائق تھے۔ حضرت علی کی چار تقرریوں کے بعد حضرت ابوبکر صدیق تیمی کو حمراء الاسد اور بنو مصطلق کے غزوات میں پرچم نبوی عطا ہوا تھا جبکہ خندق میں یہ شرف حضرت زید بن حارثہ کلبی کو ملا تھا۔ بنو قریظہ میں حضرت علی کو اور غزوہ بنی غطفان میں حضرت مقداد بن عمرو بہرانی کو پرچم ملا تھا مشہور واقعہ ہے کہ غزوہ خیبر میں حضرات ابوبکر صدیق تیمی، عمر فاروق عدوی اور علی بن ابی طالب ہاشمی کو یکے بعد دیگرے قلعہ قموص کی فتح کے موقعہ پر پرچم نبوی عطا ہوا تھا۔ دوسرے علمبرداروں میں حضرت حباب بن منذر خزرجی اور حضرت سعد بن عبادہ خزرجی اپنے قبیلے کے علمبردار تھے۔ وادی القری کی مہم میں چار علمبردار حضرات مسطح بن اثاثہ مطلبی، سعد بن عبادہ خزرجی حباب بن منذر خزرجی اور سہل بن حنیف اوسی یا عباد بن بشر اوسی تھے۔ فتح مکہ میں قریشی علمبرداروں میں حضرات علی ہاشمی زبیر بن عوام

اسدی اور سعد بن ابی وقاص زہری کے علاوہ دوسرے قبائل عرب کے علمبرداروں میں لگ بھگ تیتیس
اور نام تھے ہیں جن میں سے پانچ اوس کے، نو خزرج کے، تین سلیم کے، چار مزینہ کے، چھ جہینہ کے، تین خزاعہ
کے خاندان بنی کعب بن عمرو کے، دو اسلم کے اور ایک غطفان کے تھے۔ جبکہ غزوہ حنین کے ضمن میں جن
قبائل کے علمبرداروں کا صریحی ذکر ہوا ہے ان میں سے تین مہاجرین کے، دو خزرج کے اور ایک اوس کے تھے
ظاہر ہے کہ حنین اور طائف کے غزوات میں علمبردارانِ نبوی کی کم از کم تعداد اتنی ضرور ہی رہی تھی جتنی کہ فتح مکہ میں
تھی بلکہ قرین قیاس ہے کہ ان کی تعداد میں فوج کی مناسبت سے اضافہ ہوا تھا۔ تبوک کے غزوہ کے گیارہ علمبرداروں
کا نام مذکور ہوا ہے ان میں سے حضرت ابوبکر صدیق تیمی اسلامی ریاست کے علمبردار تھے جبکہ اوس کے
ایک اور خزرج کے آٹھ علمبرداروں کے نام شامل ہیں۔ عہد نبوی کی آخری اہم سریہ اسامہ میں علمبرداری کا شرف
حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی کو ملا تھا جو ظاہر ہے کہ نہ قریشی تھے نہ انصاری اور نہ ہی سابقین اولین میں سے
اس طبقہ افسران فوج میں تقرری کی بنیاد صلاحیت و لیاقت کے علاوہ موقعہ و محل کی موزونیت بھی معلوم
ہوتی ہے۔

اسلامی فوجی نظام میں طلیعہ (گشتی دستہ) کے شعبہ کو خاص اہمیت حاصل تھی، کیونکہ وہ دشمنوں کے
بارے میں معلومات حاصل کرتے تھے اور کئی طرح سے اسلامی فوج کی مدد کرتے تھے۔ غزوہ بدر کے موقعہ پر
حضرات زبیر بن عوام اسدی، علی بن ابی طالب، بسبس بن عمرو جہنی اور سعد بن ابی وقاص زہری نے اس
فرض کو انجام دیا تھا۔ اس سے ذرا پہلے حضرات طلحہ بن عبیداللہ تیمی اور سعد بن زید عدوی شام سے واپس ہونے
والے کارواں کا پتہ لگانے گئے تھے۔ حضرات زید بن حارثہ کلبی اور عبداللہ بن رواحہ خزرجی نے مدینہ والوں کو
فتح بدر کی نوید سنائی تھی جبکہ غزوۂ احد میں خلف اسلمی کے دو فرزندوں مالک اور نعمان نے مکی طاقت کا
پتہ لگایا تھا۔ اسی طرح اسلم کے تین اشخاص نے قریش کی پسپا ہوتی فوج کے بارے میں معلومات
حاصل کی تھیں۔ غزوہ بنی نضیر میں ابولیلی اسلمی اور عبداللہ بن سلام قینقاعی نے طلیعہ کا فرض انجام دیا
تھا۔ ذات الرقاع میں فتح کی خوشخبری حضرت جعال بن سراقہ ضمری لائے تھے۔ بنو قریظہ کو خندق کے موقعہ
پر سعد بن معاذ اوسی، اسید بن حضیر اوسی سعد بن عبادہ خزرجی اور خوات بن جبیر خزرجی نے ان کا معاہدہ
یاد دلایا تھا۔ غزوات بنی لحیان، حدیبیہ، خیبر، فتح مکہ، حنین اور تبوک میں بالترتیب حضرات ابوبکر صدیق تیمی،
عباد بن بشر اوسی، عمرو بن طفیل ازدی، محمد بن مسلمہ اوسی، علی بن ابی طالب ہاشمی، زبیر بن عوام اسدی، ابو
مرثد / مقداد بن عمرو بہرانی، نہیک بن اوس خزرجی، اسید بن حضیر اوسی اور زیاد بن حنظلہ تمیمی نے یکے
بعد دیگرے طلیعہ کا کام انجام دیا تھا۔ اس میں مرکزی عرب کے تین قبائل کو زیادہ نمائندگی ملی تھی۔ مشرق

قبیلہ اسلم کو ان کے بعد اور بقیہ کی نمائندگی بہت کم تھی۔ بیشتر طلائع کے افسر بعد کے زمانے کے نوجوان مسلمان تھے اور صرف چند سابقین میں سے تھے۔

اسلامی نظام فوج میں ایک اور اہم شعبہ فوجی جاسوسی اور سراغ رسانی کا تھا جس کے لیے متعدد جاسوس و سراغ رساں (عیون) مقرر کئے گئے تھے۔ غزوہ بدر میں چار سراغ رسانوں حضرات بسبس بن عمرو جہنی، عدی بن ابی الزغباء جہنی، عمار بن یاسر مذحجی اور عبداللہ بن مسعود ہذلی کو مقرر کیا گیا تھا۔ غزوہ احد میں بھی اتنے ہی جاسوسوں کا ذکر ملتا ہے اور ان میں شامل تھے بنو خزرج کے حضرات انس بن فضالہ، حباب بن منذر اور قریش کے علی بن ابی طالب ہاشمی۔ غزوہ رجیع میں یہ خدمت انجام دی تھی حضرات امیہ بن خویلد ضمری اور ان کے فرزند عمرو ضمری نے جبکہ مریسیع کے موقع پر حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی کو مقرر کیا گیا تھا۔ غزوہ خندق کے دوران حضرات خوات بن جبیر خزرجی زبیر بن عوام اسدی اور حذیفہ بن یمان عطفانی حلیف اوس نے یہ فریضہ انجام دیا تھا۔ غزوہ حدیبیہ میں بسر بن سفیان خزاعی نے اور خیبر میں عزال بن اسود نومسلم یہودی نے یہ کام انجام دیا تھا۔ اور غزوہ حنین میں انس بن ابی مرثد قیس عیلانی حلیف قریش اور عبداللہ بن ابی حدرد اسلمی نے سراغ رسانی کا فرض نبھایا تھا۔ ان اٹھارہ سراغ رسانوں کی اکثریت کا تعلق مغربی بدوی قبیلوں سے تھا۔ وہ سب کے سب نوجوان طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان میں پانچ ابتدائی مسلمان تھے جبکہ بقیہ آخری مکی عہد / ابتدائی مدنی عہد کے مسلمان تھے اور کم سے کم چھ صلح حدیبیہ کے بعد کے مسلمان تھے۔ اس طبقۂ عمال میں ممتاز و اکابر صحابہ میں سے صرف تین چار نظر آتے ہیں جبکہ زیادہ تر غیر معروف اشخاص ہیں ظاہر ہے کہ فنی مہارت اور موقعہ و محل کی مناسبت بہت اہم تقرری کی بنیادیں تھیں۔

اسی طرح فوجوں کی ان کی منازل مقصود تک رہنمائی کا شعبہ کافی اہم تھا اور اس کے افسروں کو دلیل کہا جاتا تھا۔ ہجرت نبوی کے سفر میں تو ایک غیر مسلم عبداللہ اریقط دئلی نے رہنمائی کی تھی اور پھر عرج نامی مقام سے ایک مسلم راہبر حضرت سعد العرجی یا مسعود بن ہنیدہ اسلمی کے حصہ میں یہ سعادت آئی تھی۔ غزوات احد، حمراء الاسد، دومۃ الجندل، مریسیع، عسفان اور حدیبیہ میں دلالت کا کام بالترتیب حضرات ابو خیثمہ اوسی، ثابت بن ضحاک خزرجی، مذکور عذری، مسعود بن ہنیدہ اسلمی، ابو حدرد اسلمی اور عمرو بن عبد نہم اسلمی نے انجام دیا تھا۔ غزوہ خیبر کے سلسلہ میں کم از کم پانچ راہبروں کے نام ملتے ہیں ان میں سے حضرت حسیل بن خارجہ یا نویرہ اشجعی خدمت بجالانے کے وقت غیر مسلم تھے اور حادثہ پر مقرر ہوئے تھے۔ صرف حضرت عبداللہ بن نعیم اشجعی ایک دو سال کے مسلم تھے جبکہ بقیہ تین حضرات یاسر، ابو عرایض اور

سماک یہودی غلام تھے اور فوراً اسلام لائے تھے۔ ان میں سے اول الذکر نے حضرت بشیر بن سعد خزرجی کے سریہ میں بھی رہنمائی کی تھی۔ فتح مکہ میں یہ خدمت حضرت غالب بن عبداللہ لیثی نے انجام دی تھی تو تبوک کے موقعہ پر حضرت علقمہ بن فغواء خزاعی نے مذکورہ بالا چودہ پندرہ راہبروں میں بالترتیب مغربی، شمالی، مشرقی اور مرکزی عرب کے قبیلوں کو نمائندگی حاصل تھی اور ان میں چار ابتدائی مدنی یا آخری مدنی عہد کے مسلمان تھے جبکہ پانچ دوسرے صلح حدیبیہ کے زمانے اور باقی اس کے بعد کے مسلمان تھے۔ یہ راہبر عموماً غیر معروف صحابی تھے اور ان میں غیر مسلموں کی شمولیت دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ ان کی تقرری کی بنیاد ان کی صلاحیت اور موقعہ و محل کے لحاظ سے موزونیت نیز دستیابی تھی۔[۵۳]

فوجی نظام کا ایک اہم شعبہ عمال اموال غنیمت اور قیدیوں کے نگراں افسروں (اصحاب المغانم) پر مشتمل تھا۔ غزوہ بدر میں حضرت عبداللہ بن کعب خزرجی اور حضرت شقران مولائے رسول غنیمت اور قیدیوں کے افسر تھے جبکہ غزوہ بنو قینقاع میں حضرات محمد مسلمہ اوسی، عبادہ بن صامت خزرجی اور منذر بن قدامہ اوسی نے یہ فریضہ انجام دیا تھا۔ غزوہ بنو نضیر میں حضرات محمد بن مسلمہ اوسی اور ابورافع مولائے رسول مغانم کے افسر رہے تھے۔ مریسیع کے ضمن میں چار افسروں حضرات بریدہ بن حصیب اسلمی، شقران، محمیہ بن جزء زبیدی اور مسعود بن ہنیدہ اسلمی کا ذکر آتا ہے۔ غزوہ بنی قریظہ میں ایسے افسروں کی تعداد آٹھ تھی جن کے نام تھے حضرات سعد بن زید اوسی، محمد بن مسلمہ اوسی، مسلم بن بجرہ انصاری، علی بن ابی طالب ہاشمی، زبیر بن عوام اسدی، سعد بن عبادہ خزرجی، عبداللہ بن سلام قینقاعی اور محمیہ بن جزء زبیدی۔ موخر الذکر اس کے بعد خیبر میں بھی غنیمت کے افسر رہے تھے۔ خیبر کے تین اور افسر غنائم تھے حضرات مرداس بن مروان خزاعی، فروہ بن عمرو خزاعی اور ابوجہیمہ انصاری۔ فتح مکہ میں افسر تھے حضرت خزاعی بن عبد نہم مزنی۔ جبکہ حنین اور اس کے بعد جعرانہ میں مال غنیمت کی نگرانی کم از کم سات افسروں نے کی تھی جن کے اسمائے گرامی تھے مسعود بن عمرو غفاری / عمرو انصاری، بدیل بن ورقاء خزاعی، بسر بن سفیان خزاعی، زید بن ثابت خزرجی، عمر بن خطاب عدوی اور ابورہم غفاری۔ اور حضرت علی کے سریہ الفلس کے دوران یہ خدمت حضرت ابوقتادہ خزاعی نے انجام دی تھی۔ ان میں مرکزی عرب کے قبیلوں بالخصوص خزرج اور اوس کو کافی نمائندگی ملی تھی، دوسرے نمبر پر مغربی عرب کے قبیلے تھے۔ تمام افسران غنیمت میں پانچ سابقین اولین میں سے تھے جبکہ نو آخری مکی عہد کے اور گیارہ مدنی عہد میں اسلام لائے تھے اور بقیہ بعد کے زمانے کے مسلمان تھے۔ ان میں سے اکثر کا تعلق جوان طبقہ سے تھا۔[۵۴] اسلحہ اور فوجی گھوڑوں کے نگراں افسروں میں صرف چار کا ذکر مل سکا ہے۔ ان میں حضرت سعد بن اسعد خزرجی ابتدائی مدنی عہد میں ریاست کے گھوڑوں کے افسر رہے

تھے جبکہ حضرات بشیر بن سعد خزرجی، اوس بن خولی خزرجی اور عبدالرحمن بن ازہر زہری نے بالترتیب یہ خدمت عمرۃ القضیہ اور حنین میں انجام دی تھی۔ ان میں سے موخرالذکر کافی متاخر مسلمان تھے جبکہ بقیہ کا تعلق آخری مکی عہد یا ابتدائی مدنی عہد سے تھا۔

عسکری نظام نبوی کا آخری شعبہ محافظین پر مشتمل تھا جو زمانہ جنگ یا دور امن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کی سعادت حاصل کرتے تھے۔ ان میں حضرت بلال حبشی اور حضرت عمار بن یاسر مذحجی کا تو شمار مہاجرین میں تھا بقیہ سولہ محافظین میں سے دس اوس کے تھے اور چھ خزرج کے۔ اوسی حضرات میں سعد بن معاذ، اسید بن حضیر قتادہ بن نعمان، عبید بن اوس، عباد بن بشر اور سلمہ بن اسلم تھے جن میں سے بعض نے ایک سے زیادہ مواقع پر یہ فریضہ انجام دیا تھا خزرجی افسروں میں سعد بن عبادہ ذکوان بن عبد قیس، حباب بن منذر، اوس بن خولی اور ابو ایوب خزرجی اہم تھے۔ ان تمام حضرات نے غزوات بدر، احد، حمراء الاسد، ذات الرقاع، حدیبیہ، خیبر اور وادی القریٰ کے مواقع پر ذات نبوی کی حفاظت کی تھی۔ ان میں سے بیشتر ابتدائی مکی اور مدنی عہد کے نوجوان مسلمان تھے۔

مذکورہ بالا تجزیاتی وتحلیلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فوجی افسروں کی تقرری کی بنیاد ان کی انفرادی فوجی صلاحیت اور قائدانہ لیاقت تھی۔ مناصب عسکری پر تقرری کی یہ اصل بنیاد تھی تاہم کبھی کبھی موقعہ ومحل کی مناسبت سے بھی فوجی افسروں کی تقرری کی جاتی تھی۔ اس سلسلہ میں مہم کی نوعیت، دشمن کی طاقت، منزل مہم کے حالات، وقت کی ضرورت، درپیش مسائل کی ماہیت اور علاقائی سبب کو مدنظر رکھ کر موزوں ترین قائد کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ اسلامی مہم کی عددی طاقت بھی موزونیت کے معاملہ کو طے کرنے کا اکثر اوقات سبب بن جاتی تھی۔ مسلم مہموں میں شریک مجاہدوں کی قبائلی یا معاشرتی حیثیت بھی بعض حالات میں انتخاب کی وجہ بن سکتی تھی کیونکہ انتخاب انھیں مجاہدین تک محدود رکھنا ہوتا تھا۔ اسی طرح ہر شعبہ کے تقاضوں کی رعایت بھی تقرری کی بنیاد بن جاتی تھی مگر اس کو ہم دوسرے الفاظ میں افسر متعلقہ کی صلاحیت ولیاقت سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ امراء سرایا، طلائع کے افسروں، راہ نماؤں اور سراغ رسانوں کی تقرری میں ان کی علاقائی اور جغرافیائی معلومات کو بھی بہت دخل ہوتا تھا۔ سبقت اسلام تقرری کی بنیادی اور اصلی وجہ نہیں تھی اور نہ ہو سکتی تھی البتہ بعض مخصوص مواقع پر اس کی رعایت ممکن تھی۔ اسی طرح دینی بصیرت اور تعلیمی لیاقت مذہبی اور تبلیغی مہموں میں تو وجہ تقرری بن سکتی تھیں مگر خالص فوجی مہمات میں ان کی جگہ زیادہ سے زیادہ ثانوی ہو سکتی تھی۔ معاشرتی مقام ومرتبہ اور خاندانی شرف ونجابت کا تو خیر کوئی لحاظ اسلامی فوجی نظام میں ممکن نہ تھا البتہ منزل مہم پر آباد قبائل کی رعایت

سے کسی حد تک قبائلی تعلق کو مدنظر رکھا جاتا تھا۔ رشتہ داری، قرابت اور خاندانی تعلق نہ تو تقرری کی بنیاد بنتے تھے اور نہ ہی تقرری کے لیے امر مانع تھے۔ اسی طرح عمر بھی کوئی وجہ تقرری نہ تھی۔ عموماً نوجوانوں کو ترجیح دی جاتی تھی۔ البتہ تجربہ و مہارت خاصی اہم بنیادیں تھیں۔ مجموعی طور سے عہد نبوی میں فوجی مناصب پر تقرری کی بنیاد صرف فوجی صلاحیت و لیاقت تھی اور باقی تمام چیزیں ضمنی اور ثانوی تھیں۔

تعلیقات وحواشی

۱؎ ریاست اسلامی کے ارتقاء پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب "عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت" نقوش رسول نمبر جلد پنجم لاہور دسمبر ۱۹۸۳ء باب اول ص ۹۹-۲۴۲، اور باب دوم ص ۵۲۴-۲۰۰۔

۲؎ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مذکورہ بالا کتاب کا باب سوم ص ۴۸-۵۲۵ ۳؎ مذکورہ بالا ص ۵۳-۲۴۹

۴؎ مذکورہ بالا ص ۶۳-۲۵۲ ۵؎ مذکورہ بالا ص ۴۳-۲۶۴ ۶؎ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو باب سوم

۷؎ مذکورہ بالا ص ۶۳-۳۶۱ ۸؎ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۶ء، ص ۲۳۱

۹؎ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب کا باب سوم ص ۴۰-۵۲۵

۱۰؎ ملاحظہ ہو ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، مصر ۱۹۵۵ء دوم ص ۶۰۹ اور ص ۶۳۲؛ واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسڈن جونز آکسفورڈ ۱۹۶۶ء ص ۵۵۲ اور ص ۷۷۴؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء ص ۸، ص ۱۳۲؛ بلاذری، انساب الاشراف، مصر ۱۹۵۹ء، اول ص ۳۷۷، ص ۳۸۱؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک مصر ۱۹۶۲ء ص ۶۴۲ اور سوم ص ۳۲؛ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، مصر ۱۳۳۶ھ چہارم ص ۱۸۷، ص ۲۷۶ اور ابن اثیر، اسد الغابہ تہران ۱۳۷۷ھ پنجم ص ۲۰۹

۱۱؎ ابن ہشام، دوم ص ۶۲۶ اور ص ۶۲۹، ص ۶۲۳، ص ۶۱۸ اور ص ۲۷۳، ص ۶۱۲، ص ۶۱۱-۲؛ واقدی ص ۷۷۴، ص ۷۶۹ اور ص ۸۷۰، ص ۵۶۶ اور ص ۷۵۵ اور ص ۵۵، ص ۷۲۳ اور ص ۷۲۴؛ ابن سعد دوم ص ۱۶۴

۱۲؎ ابن ہشام ص ۶۱۱-۲، ص ۶۲۱، ص ۶۰۹، ص ۶۱۲، ص ۲۷۳ وغیرہ، ص ۴۳۶، ص ۴۲۸، ص ۵۲۶ اور ص ۵۹۲ نیز ص ۶۲۲ اور ص ۶۰۹، واقدی ص ۵۵۲، ص ۶۱۱، ص ۶۴۱ اور ص ۱۸۴، ص ۵۳۴، ص ۱۵۵، ص ۷۵۵، ص ۸۷۰ ص ۸۶۹ اور ص ۱۰۲۵ نیز ص ۷۲۳، ص ۷۲۶، ص ۷۵۰ وغیرہ۔ اسی ترتیب کے ساتھ

۱۳؎ ابن ہشام، دوم ص ۶۰۹، ص ۶۵۷، ص ۶۱۶، ص ۶۱۲، ص ۶۱۷، ص ۴۳۹، ص ۲۷۳ وغیرہ اسی ترتیب کے ساتھ واقدی ص ۱۹۷، ص ۵۵۳، ص ۵۵۹، ص ۵۹۴، ص ۷۵۰ وغیرہ نیز ملاحظہ ہو انساب الاشراف، اول ص ۳۶۲

۱۴؎ ابن اثیر، اسد الغابہ، دوم ص ۲۳۲ ۱۵؎ واقدی، ص ۱۱۲۰ وغیرہ اور انساب الاشراف، اول ص ۳۶۵

۱۶؎ ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "بنو ہاشم اور بنو امیہ کی رقابت کا تاریخی پس منظر" برہان دہلی جنوری ۱۹۸۹ء ص ۲۱-۵۰
۱۷؎ واقدی، ص ۴۷، ۱۸؎ ابن ہشام ص ۶۱۱ اور واقدی ص ۲۳، ۱۹؎ طبری، ص ۱۸۴ اور آگے۔

۲۰؎ ابن ہشام سوم ص ۳۷۳؛ واقدی ص ۷۵۵؛ ابن سعد، دوم ص ۱۲۸؛ انساب الاشراف، اول ص ۳۸۰؛ طبری سوم ص ۳۶؛ ابن کثیر، چہارم ص ۲۳۲ اور اسد الغابہ اول ص ۲۸۶، دوم ص ۹۳ اور ص ۲۳۴ اور سوم ص ۱۵۶
۲۱؎ ابن ہشام، دوم ص ۲۲۸ اور واقدی، ص ۸۷۵ اور ابن سعد، دوم ص ۱۴۷ وغیرہ۔ ۲۲؎ ابن ہشام دوم ص ۶۱۵-۶۰۹، ص ۶۱۸ واقدی، ص ۱۷۲-۱۷۵، ص ۱۸۳، ص ۵۳، ص ۳۹۱، ص ۵۶۶ وغیرہ ۲۳؎ ابن ہشام، دوم ص ۶۲۳
۲۴؎ ابن ہشام، دوم ص ۴۳۶، ص ۴۲۸ وغیرہ؛ واقدی، ص ۸۷۰ اور ص ۸۷۳، ص ۸۷۵ وغیرہ
۲۵؎ ابن ہشام، دوم ص ۶۳۰؛ واقدی، ص ۵۶۸ ۲۶؎ ابن ہشام، دوم ص ۶۲۱ اور واقدی ص ۹۷۴ وغیرہ
۲۷؎ ابن ہشام، دوم ص ۶۰۹، ص ۶۲۱، ص ۵۲۶، ص ۵۹۲ اور ص ۶۴۲۔ اسی ترتیب کے ساتھ ملاحظہ ہو، واقدی ص ۲۳۶ اور ص ۳۵۴، ص ۷۵۲، ص ۱۰۲۵ اور ص ۱۰۷۹ وغیرہ ۲۸؎ تفصیلات اور جدولوں کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب کا تیسرا باب ۲۹؎ ایضاً ۳۰؎ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کتاب مذکورہ بالا کا تیسرا باب
۳۱؎ اس خیال کے اظہار کے لیے ملاحظہ ہو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، خلافت وملوکیت، دہلی ۱۹۶۹ء، ص ۱۰۹ وغیرہ
۳۲؎ ان سالارانِ لشکر کے اسلام کے لیے ملاحظہ ہو اسد الغابہ میں ان کے تراجم نیز خاکسار کی کتاب میں امرا سرایا کی جدول ضمیمہ الف۔ اول۔ ۳۳؎ ایضاً ۳۴؎ ملاحظہ ہو ابن اثیر، اسد الغابہ میں ان کے تراجم ۳۵؎ عبد المتعال صعیدی، شباب قریش فی العہد السري للاسلام، قاہرہ ۱۹۴۷ء، اول تا آخر ۳۶؎ اسد الغابہ میں ان کے تراجم نیز صعیدی کی مذکورہ بالا کتاب۔ ۳۷؎ ابن ہشام، اول ص ۴۵۷ اور ص ۶۱۳، دوم ص ۶۵، ص ۲۹۸، ص ۲۳۴، ص ۲۳۸، ص ۲۷۷ ص ۴۰۶ اور ص ۴۵۴ واقدی ص ۲۶، ص ۵۸، ص ۲۱۷، ص ۲۱۹، ص ۳۳۱، ص ۴۲۸، ص ۴۰۶، ص ۴۶۳، ص ۴۶۶، ص ۴۹۹، ص ۵۰۴، ص ۵۴۲، ص ۵۲۵، ص ۶۸۹، ص ۶۴۵، ص ۶۰۲، ص ۷۲۳، ص ۸۰۱، ص ۸۱۵، ص ۸۱۹، ص ۸۲۵ ص ۸۹۷، ص ۹۱۵، ص ۹۲۳، ص ۱۰۳۴ اور ص ۱۰۹۳۔ نیز مذکورہ بالا کتاب کا ضمیمہ الف۔ دوم
۳۸؎ ضمیمہ الف۔ دوم نیز اسد الغابہ میں ان کے تراجم ۳۹؎ ایضاً۔ صفحات کے لیے ملاحظہ ہو حوالہ ۳۷؎
۴۰؎ ایضاً ۴۱؎ ایضاً۔ ۴۲؎ ایضاً۔ ۴۳؎ ایضاً۔ نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر، اسد الغابہ، سوم ص ۱۵۵
۴۴؎ ابن ہشام، اول ص ۶۱۳-۶۱۲، دوم ص ۶۶، ص ۴۳، ص ۲۲۸، ص ۲۳۴، ص ۴۰۴، ص ۶۳۱ وغیرہ واقدی ص ۵۶-۸۰، ص ۲۱۵، ص ۲۲۹، ص ۳۱۵، ص ۳۲۵، ص ۲۸۸، ص ۴۰۷، ص ۴۹۴، ص ۶۴۹، ص ۷۱۰، ص ۸۰۰، ص ۸۲۴، ص ۸۹۵-۶، ص ۱۰۰۳ اور ص ۱۱۱۸؛ ابن سعد، دوم ص ۶۹، ص ۱۳، ص ۲۹، ص ۳۱، ص ۴۹، ص ۵۸-۹، ص ۶۳، ص ۷۶، ص ۸۰، ص ۱۰۲، ص ۱۳۹، ص ۱۵۰ اور ص ۱۹۰ اور اسد الغابہ میں ان کے تراجم نیز ضمیمہ الف سوم

۳۴۲، ص۲۳۷، ص۱۱۴، ص۶۱، ص۵۱، ص۱۹، واقدی، ص۳۹۸ اور ص۲۲۲ دوم ص۶۲۲، ص۶۱۶ ابن ہشام اول ص۴۵

ملاحظہ ہو ضمیمہ الف - چہارم ۔ ۴۶ ابن ہشام، اول ص۶۱۳، دوم ص۹۴، ص۲۳۱، ص۴۳۱ - واقدی، ص۲۲، ص۵۴
۴۵۹، ص۵۳۶، ص۵۴۳، ص۶۴۰، ص۹۲۳، ص۶۲۲، ص۷۹۷ اور ص۱۰۴۲ نیز اسد الغابہ میں ان کے تراجم۔

ص۲۰۶-۷، ص۲۰۰، ص۲۵۷، ص۲۶۰، ص۴۸۹، ص۸۹۳-۴؛ اسد الغابہ میں ان کے تراجم؛ نیز ضمیمہ الف، پنجم

۴۷ واقدی، ص۲۱۸، ص۵۸۴، ص۶۳۹، ص۶۴۱، ص۶۴۷، ص۷۲۷ اور ص۹۹۹؛ ابن اثیر/اسد الغابہ میں ان کے

تراجم - نیز ملاحظہ ہو ضمیمہ الف - ششم ۔ ۴۸ ابن ہشام، اول ص۶۴۳، دوم ص۲۴۹، ص۳۶۱، ص۴۵۹؛ واقدی

ص۱۰۰، ص۱۰۵، ص۱۷۷-۸، ص۲۷۴، ص۳۷۹، ص۴۱۰، ص۵۰۹، ص۵۱۳، ص۵۲۳، ص۶۸۰، ص۹۲۳، ص۹۲۴

ص۹۲۹ اور ص۹۵۲؛ اسد الغابہ میں ان کے تراجم - نیز ضمیمہ الف - ہفتم۔

۴۹ واقدی، ص۳۳۷ اور ص۴۳۵ اور اسد الغابہ میں ان کے تراجم - نیز ضمیمہ الف - ہشتم -

۵۰ ابن ہشام اول ص۶۲۸، دوم ص۲۰۸ اور ص۳۳۰؛ واقدی، ص۵۵، ص۲۰۸، ص۲۱۷، ص۲۲۴، ص۲۳۶،

ص۳۹۷ اور ص۶۰۶؛ اسد الغابہ میں ان کے تراجم؛ نیز ضمیمہ الف - نہم۔

ابن کثیرؒ کی ایک نئی سوانح؏

ـــــــــــــــــ ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی

علامہ حافظ ابن کثیرؒ مفسر، محدث اور مورخ کی حیثیت سے اسلامی تاریخ کی ایک قدآور شخصیت ہیں۔ ابھی حال ہی میں عربی میں ان کی ایک نئی سوانح شائع ہوئی ہے۔ ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی کا ابن کثیر پر مطالعہ بڑا وسیع ہے۔ ذیل کے مقالہ میں انھوں نے اس کتاب کی تلخیص ہی نہیں کی ہے بلکہ اس پر نقد و تبصرہ اور قابلِ قدر اضافہ بھی کیا ہے۔ اس علمی مقالہ کی پہلی قسط ذیل میں دی جارہی ہے۔ (جلال الدین)

ابن کثیر (۷۰۱ ـــ ۷۷۴ھ/۱۳۰۱ ـــ ۱۳۷۲ء) آٹھویں صدی ہجری/چودہویں صدی عیسوی کے مشہور عالم و مؤلف ہیں۔ ان کا تعلق امام ابن تیمیہ (۶۶۱ ـــ ۷۲۸ھ) سے صرف رسمی شاگردی ہی کا نہیں، بلکہ ان کے مکتبِ فکر سے والہانہ وابستگی کا بھی تھا۔ استاد کی محبت میں سرشار ان کی مجتہدانہ آراء و افکار کی پرجوش ہمنوائی اور اصلاحی کارناموں کی پرزور وکالت کے الزام میں آزمائش کے دور سے گزرنے والوں میں ان کا نام امام ابن قیم (۶۹۱ ـــ ۷۵۱ھ) کے ساتھ ساتھ آتا ہے۔ دونوں ہونہار شاگرد اپنے استاد کے علمی و فکری جانشین سمجھے جاتے ہیں، اور ان کی مؤلفات اسی مکتبِ فکر کی ترجمانی و نمائندگی کرتی ہیں۔

ابن کثیر کی چہتّر سالہ زندگی کا بیشتر حصہ تدریسی و تصنیفی سرگرمیوں میں گزرا۔ انھوں نے تفسیر اور علوم قرآن، حدیث اور علوم حدیث، فقہ اور اصولِ فقہ، تاریخ اور سیرت نگاری وغیرہ متنوع موضوعات پر متعدد ضخیم مؤلفات ـــ جن کو موسوعات کہنا برحق ہے ـــ کے علاوہ بیشمار مختصر کتابیں اور کتابچے اپنی یادگار چھوڑے، جن کی تعداد

؏: ابن کثیر و منہجہ فی التفسیر۔ ڈاکٹر اسماعیل سالم عبدالعال۔ مکتبہ الملک الفیصل الاسلامیۃ القاہرہ۔ طبع اول ۱۹۸۴ء صفحات ۴۸۰

تک پہنچ گئی ہے[۱] جس میں مزید اضافہ کا امکان خارج از بحث نہیں
زیر تبصرہ کتاب کی تحقیق کے مطابق ان ۹۰ تک پہنچ گئی ہے۔ جس میں مزید اضافہ کا امکان خارج از بحث نہیں
زیر تبصرہ کتاب کی تحقیق کے مطابق ان کی کل تعداد سولہ سے متجاوز نہ تھی۔ تبصرہ نگار کی تلاش و
کیونکہ چند سال قبل تک ان کی چھوٹی بڑی معروف کتابوں کی کل تعداد سولہ[۱۶] سے متجاوز نہ تھی۔ تبصرہ نگار کی تلاش و
جستجو سے ۱۹۷۲ء تک یہ تعداد چوتیس[۳۴] تک پہنچی تھی[۱] اور اب دونوں فہرستوں کے موازنہ سے یہ تعداد پینسٹھ تک
پہنچ سکتی ہے[۲]۔ گزشتہ چند دہائیوں میں ان کی بعض قلمی کتابوں کے زیورِ طبع سے آراستہ ہوکر منظر عام پر آنے سے
ان کی غیر معمولی علمی کاوشوں کا پتہ لگنا شروع ہوا، اس لیے کہ ان کی تمام مؤلفات میں ان کی دیگر کتابوں کے
حوالے بکھرے ہوئے ہیں۔ نیز ان کے اور ان کے مابعد کے زمانہ کی تاریخ وتراجم کی کتابوں میں بھی کچھ نہ کچھ معلومات
ان کے بارے میں مل جاتی ہیں، اس لیے ان کی اور دیگر مؤلفین کی باقی محفوظ کتابوں کے طبع ہونے سے اس
فہرست میں مزید اضافہ کا امکان بہرحال باقی ہے۔

ان کے معلوم علمی ورثہ کا کچھ حصہ ہی اب تک طبع ہوا ہے، کچھ مخطوطات کی شکل میں کتب خانوں میں محفوظ
ہے، باقی بڑا حصہ اب بھی مفقود ہے۔ افسوس یہ ہے کہ ان کی مطبوعات میں سے ان کے دو عظیم قابلِ فخر علمی
کارنامے تفسیر القرآن الکریم[۳] اور تاریخ البدایہ والنہایہ[۴] — جن کو موسوعات کی حیثیت حاصل ہے، اور جن
کی وجہ سے ان کو شہرتِ دوام حاصل ہوئی — تحقیق وتفتیش کے اس معیار پر شائع نہ کیے جاسکے جس کے
وہ مستحق تھے۔ ان کی تفسیر کا قابلِ قدر خلاصہ شایانِ شان علمی معیار کے مطابق شیخ احمد محمد شاکر مرحوم (وفات
۱۹۵۸ء) کی تحقیق وکاوش سے عمدۃ التفسیر من الحافظ ابن کثیر[۵] کے نام سے شائع ہونا شروع ہوا تھا،
افسوس کہ ان کی عمر نے وفا نہ کی، اور یہ بڑا اہم علمی کام ادھورا رہ گیا۔ مصطفیٰ عبدالواحد کی تحقیق سے مطبوع
البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مختلف حصے قصص الانبیاء[۶] اور السیرۃ النبویہ[۷] اور شمائل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[۸]
کے عنوانات کے تحت خالص تجارتی انداز سے شائع ہوئے، ان میں تحقیق کے مروجہ معیار کو بالکل ملحوظ
نہیں رکھا گیا۔

ابن کثیر کی سوانح حیات اور ان کے علمی کارناموں پر قدیم تراجم کی کتابوں میں بہت ہی مختصر اور ایک ہی
طرح کی معلومات کی تکرار ملتی ہے[۹]۔ اس صدی کے نصف آخر میں شائع ہونے والی خود ان کی بعض کتابوں کے
شروع میں ان ہی مذکورہ تشنہ معلومات کو سلیقہ سے قلم بند کرنے کی کوشش کی گئی[۱۰]۔ اسی زمانے میں فنِ
تاریخ اور مورخین اور فن تفسیر اور مفسرین پر لکھی گئی بعض عام کتابوں میں بھی ان کا مجمل تذکرہ ہے[۱۱]۔ صحافتی انداز
کے مقالات کو چھوڑ کر ان کے بارے میں چند علمی مقالات بھی منظر عام پر آئے[۱۲] جس کی وجہ سے ان کی شخصیت
تحقیق وتفتیش کا موضوع بن گئی۔

خوش قسمتی سے خود ان کی تاریخ البدایہ والنہایہ میں ان کے حالات زندگی اور ان کی علمی سرگرمیوں سے متعلق اشارات جابجا بکھرے ہوئے تھے، نیز ان کے اور ان کے مابعد کے زمانہ کی کتب تاریخ و تراجم میں بھی کچھ نہ کچھ منتشر معلومات موجود تھیں، جن کی مدد سے تبصرہ نگار نے ان کی پہلی سوانح حیات ابن کثیر: حیاتہ و مؤلفاتہ عربی زبان میں ترتیب دی، جو چند سال ہوئے طبع بھی ہو گئی۔[۵] تبصرہ نگار کی دوسری کتاب 'ابن کثیر کمورخ: دراسۃ تحلیلیۃ لکتاب البدایۃ والنہایۃ' میں ان کی تاریخ کے مطالعہ کے ذریعہ ان کو بحیثیت مؤرخ پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔[۶] اور ایک اردو مقالہ میں ان کو سیرت نگار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا۔[۷]

اسی تحقیقی سلسلہ کی نئی کڑی ڈاکٹر سالم عبد العال[۸] کی زیر تبصرہ کتاب 'ابن کثیر و منہجہ فی التفسیر' ہے اس کتاب کے ذریعہ مؤلف نے ابن کثیر کی مختلف کمالات کی حامل شخصیت کے تفسیری پہلو کو اجاگر کیا ہے۔ اور ان کی تفسیر کے تحلیلی مطالعہ کے ذریعہ ان کے تفسیری طریقۂ کار سے پردہ اٹھایا ہے۔ حقیقتاً یہ ایک قابل قدر علمی خدمت ہے، جس پر مؤلف مبارک باد کے مستحق ہیں۔ اس کے بعد ابن کثیر پر تحقیقی کام کے دو پہلو: حدیث و علوم حدیث، اور فقہ اور اصول فقہ میں ان کی علمی خدمات اور ان کے مقام و مرتبہ کا تعین اہل علم حلقہ کی توجہ کے مستحق رہ جاتے ہیں۔

زیر تبصرہ کتاب ایک طویل تمہید اور تین ابواب پر مشتمل ہے، اور ہر باب کے تحت متعدد فصول اور ذیلی عنوانات قائم کیے گئے ہیں: تمہید میں ابن کثیر کے زمانہ کے سیاسی، اقتصادی، سماجی دینی، علمی فکری حالات پر بحث کی گئی ہے۔ باب اول میں ابن کثیر کی سوانح قلم بند کی گئی ہے، اور ان کی مؤلفات کا احاطہ کیا گیا ہے، باب دوم میں تفسیر ابن کثیر کے مصادر اور مواد پر بحث ہے۔ آخری باب میں ان کے تفسیری طریقۂ کار کی وضاحت، مثالوں سے اس کی تطبیق، اور فن تفسیر میں ان کے امتیازی مقام و مرتبہ کا تعین کیا گیا ہے، اس مقالہ میں ہم اس کتاب کے صرف سوانحی حصہ پر تبصرہ کریں گے۔ تفسیر سے متعلق دو ابواب پر ایک اور مستقل مقالہ میں تبصرہ کا ارادہ ہے۔

تمہید

ابن کثیر کے عصر (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی) کے سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و معاشرتی، دینی و اخلاقی اور علمی و فکری حالات کا جائزہ لینے کے لیے صلیبی جنگوں (۴۹۲ — ۶۹۰ھ)

تاتاری حملوں (۶۱۶ــــ ۸۰۷م) سقوطِ بغداد اور زوالِ خلافتِ بنو عباس (۶۵۶ھ)، پھر قاہرہ میں اس کا دوبارہ قیام (۶۵۹ھ) کے پس منظر میں مؤلف نے ابن کثیر کے زمانہ میں اُس وقت کے عالم اسلام کے مرکزی حساس علاقے مصر و شام سے تاتاری اور فرنگی اقوام کی مسلسل چھیڑ چھاڑ، اور محدود پیمانے کی جنگی جھڑپوں کا تذکرہ کر کے وہ صورتِ حال واضح کرنے کی کوشش کی ہے جس سے عالم اسلام متعدد صدیوں سے ابن کثیر کے زمانہ تک دوچار رہا۔ مادی و معنوی تباہی اور علمی خزانوں کی بربادی سے نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ علما، وقت پہلے شیخ عزالدین عبدالسلام (وفات ۶۶۰م ۸۰ - ۱۲۷۹ء) اور بعد میں امام ابن تیمیہ (۶۶۱ــــ ۷۲۸م) کی قیادت میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے شیش محلوں سے نکل کر میدانِ جنگ میں دشمنوں کے خلاف صف آرا ہونے پر مجبور ہو گئے تھے۔

اقتصادی حالت میں صرف قحط اور وباؤں کا تذکرہ ہے، جس سے عدم تحفظ اور عوامی پریشانی کا احساس ہوتا ہے۔

اجتماعی حالت میں متعدد و متنوع اقوام، نسلیں اور مذاہب و طوائف ــــ جیسے غلام، ترک، یہودی، عیسائی، ارمن، فرنگی اور تاتاری اقوام ــــ کے مقامی عرب مسلمان باشندوں سے اختلاط کی وجہ سے سیاسی عدم استقرار، اقتصادی لوٹ مار، معاشرتی اونچ نیچ، اخلاقی انتشار، طائفی و مذہبی رسہ کشی اور غیر مسلم باشندوں کی حملہ آور بیرونی اقوام کے ساتھ ہمدردی و تعاون کا حال معلوم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے بعض اوقات حکام نے غیر مسلم باشندوں کو امتیازی رنگ کے کپڑے پہننے کا پابند کیا۔

دینی حالت میں بدعتوں اور وہم پرستی کا عام رواج، الحاد و زندقہ کا دور دورہ، عام اخلاقی پستی، اور خود مسلمانوں کے مختلف فرقوں، اور فقہی و ذوقی و وجدانی مکاتب فکر کے درمیان باہمی اختلافات اور جنگ وجدل کا بیان ہے۔

علمی و فکری حالت میں تقلید پرستی عام تھی، جس کی وجہ سے تخلیقی قوت ماند پڑ گئی تھی۔ لیکن اس کے باوجود مؤلف اس زمانہ کو علمی و فکری انحطاط کا زمانہ ماننے سے گریز کرتے ہیں، اور اس کو گزشتہ زمانہ میں علمی خزانوں کی بربادی کی وجہ سے پیدا ہونے والے خلا، اور آئندہ زمانہ کی علمی ترقیوں کے درمیان کی ایک تکمیلی کڑی تصور کرتے ہیں۔

اس کے بعد انھوں نے اس زمانہ میں مصر و شام کے علمی مراکز و مدارس کے نام مختصر ترین تعارف کے ساتھ جمع کیے ہیں، اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ مدارس و معاہد زیادہ تر کسی ایک علم یا کسی ایک فقہی مسلک

کے ناشر تھے جن کی وجہ سے مسلمانوں میں مذہبی تعصب اور جمود پیدا ہوا۔
تمہید کا خاتمہ اس صدی کی تفسیری خدمات کے مختصر ترین خاکہ پر ہوا ہے۔

بابِ اوّل

یہ طویل باب ابن کثیر کے حالات زندگی، علمی سرگرمیوں اور تالیفات و تصنیفات کے لیے وقف ہے، جو سوا سو صفحات پر پھیلا ہوا ہے، اور حقیقتاً یہ ابن کثیر کی ایک نئی سوانح عمری ہے، جو اس وقت ہمارے زیر تبصرہ ہے، اس کی ترتیب میں مؤلف نے کافی منتشر مواد جمع کیا ہے، خاکسار تبصرہ نگار نے ابن کثیر کی جو سوانح مرتب کی ہے مؤلف کو اس کا پتہ نہ لگ سکا، ورنہ ان کی بہت کم محنت سے زیادہ جامع و شامل نئی سوانح تیار ہو جاتی، اور بعض جگہ وہ مغالطے نہ ہوتے جن کی تردید پہلے کی جا چکی ہے۔

ابن کثیر کی مؤلفات کے خاتمہ پر مؤلفِ کتاب نے خود اعتراف کیا ہے کہ وہ ابن کثیر کی تمام مؤلفات کو بدقتِ نظر نہ دیکھ سکے، کیونکہ ان کی زیادہ توجہ تفسیر و تاریخ ابن کثیر پر مرکوز رہی، اس لیے ہو سکتا ہے کہ ابن کثیر کی مزید مؤلفات ان کی نظر سے چھوٹ گئی ہوں جن کا حوالہ ابن کثیر نے اپنی دوسری کتابوں میں دیا ہو[۵]۔ البدایہ والنہایہ کی حد تک تبصرہ نگار کا خیال ہے کہ مؤلف اس کو بھی نہ ابن کثیر کی سوانح کے حصہ میں پوری طرح استعمال کر سکے اور نہ ان کی مؤلفات کے حصہ میں، اسی طرح وہ ابن کثیر کے معاصر و مابعد کے تاریخی و سوانحی مواد سے بھی کماحقہ فائدہ نہیں اٹھا سکے، ورنہ ان کو نہ صرف ابن کثیر کی مؤلفات، بلکہ ذاتی حالات، افرادِ خاندان، اساتذہ، معاصرین، شاگردوں، اسفار وغیرہ کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہو سکتی تھیں، جیسا کہ آئندہ ہمارے اضافوں سے ثابت ہوگا۔

فصلِ اوّل

اس باب کی پہلی فصل میں ابن کثیر کے حسب نسب، والدین، تاریخ پیدائش، نشو و نما، بچپنے سے علم کی محبت کے بیان کے بعد ان تیس[۳] اساتذہ کا تذکرہ آیا ہے[۶]، جس میں کافی اضافے کی گنجائش ہے، تاکہ اس وقت تک ان کے معلوم اساتذہ کی فہرست مکمل ہو سکے۔ قابلِ اضافہ نام یہ ہیں:

۱۔ المؤلّہ: محمد بن جعفر بن فرعوش اللباد (وفات ۷۲۴ھ) سے خود ابن کثیر کے بقول فن تجوید کے مبادی حاصل کیے[۷]۔

۲۔ ابن الحموی ضیاء الدین ابو الفداء اسماعیل بن المسلم (۶۳۵ — ۷۲۰ھ) سے خود ابن کثیر کے

بیان کے مطابق ان کی سلسلۂ احادیث کا وہ مجموعہ سنا جس کی تخریج ان کے لیے علم الدین البرزالی نے کی تھی[21]۔

۳۔ الملک الکامل ناصر الدین ابو المعالی محمد بن عبد الملک (۶۵۳ — ۷۲۷ھ) سے ابن کثیر نے خود سماع

کی وضاحت کی ہے، اور فن تاریخ میں ان کی اچھی یادداشت کا اعتراف کیا ہے[22]۔

۴۔ نجم الدین ابوالحسن علی بن محمد (۶۴۹ — ۷۲۹ھ) سے مؤطا امام مالک اور دوسری کتابیں سنیں[23] جیساکہ

انھوں نے خود لکھا ہے۔

۵۔ ابن القلانسی: الصاحب عز الدین ابو یعلی حمزۃ التمیمی الدمشقی (۶۴۹ — ۷۲۹ھ) سے ابن کثیر نے

سماع کی خود وضاحت کی ہے[24]۔

۶۔ قاضی القضاۃ علاء الدین ابوالحسن علی بن اسماعیل القونوی التبریزی (۶۶۸ — ۷۲۹ھ) سے خود

ابن کثیر کے بیان کے مطابق ان کی سلسلۂ احادیث کا مجموعہ سن ۲۷ — ۷۲۹ھ کے درمیان سنا، جب وہ مصر

سے دمشق کے قاضی بن کر آئے تھے[25]۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابن کثیر نے ان کے لیے مختصر ابن حاجب کی احادیث

کی تخریج بھی کی تھی، اور اپنے خسر محترم شیخ جمال الدین یوسف المزی کے ساتھ امام ابن تیمیہ کی رہائی کے لیے

سلسلہ جنبانی کی کوشش میں ان سے ملاقات بھی کی تھی، جو اس وقت دمشق میں قید تھے[26]، اور آخر کار جیل ہی میں

ان کی وفات ہوئی۔

۷۔ ابن النحاس کہانی: تاج الدین ابو حفص عمر بن علی اللخمی الاسکندانی (۶۵۴ — ۷۳۴ھ) کی زیارت

دمشق ۷۳۱ھ کے موقع پر شرف سماع حاصل کیا[27] جیساکہ خود ابن کثیر نے لکھا ہے۔

۸۔ ابن الشیرازی: الصدر الکبیر کمال الدین ابوالقاسم احمد بن محمد (۶۷۰ — ۷۳۶ھ)، محمد عبدالرزاق

حمزہ کے بیان کے مطابق یہ ابن کثیر کے اساتذہ میں ہیں[28]۔

۹۔ شیخ القراء بدر الدین محمد بن احمد بن بضحان (۶۶۸ — ۷۴۳ھ) کے اسباق میں حاضر ہوئے اور اس کا

اعتراف اپنی تاریخ میں کیا۔

۱۰۔ الامیر الکبیر علم الدین ابو سعید سنجر بن عبداللہ الجاولی (۶۵۳ — ۷۴۵ھ) سے ۲۵ صفر ۷۴۳ھ

میں خود ان کے بیان کے مطابق امام شافعی کی مسند سنی[30]۔

۱۱۔ جمال الدین ابو الحجاج یوسف بن عبد المقدسی (۶۹۱ — ۷۵۲ھ) ابن العماد کے بیان کے مطابق

ابن کثیر کو ان سے سماع کا شرف حاصل تھا[31]۔

۱۲۔ شہاب الدین احمد بن عبداللہ الجہنی البارزی الحموی (۶۸۳ — ۷۵۵ھ) ابن حجر کے بیان کے

مطابق ابن کثیر نے ان سے ابوبکر محمد بن عبداللہ بن ابراہیم کی حدیث کے ان اجزا کی سماعت کی[۲۶] جو غیلانیات کے نام سے مشہور ہیں۔

۱۳۔ السبکی: تقی الدین، ابوالحسن علی بن عبدالکافی (۶۸۳ــ ۷۵۶ھ) سے ابن فہد کے بیان کے مطابق وفات کے سال آخری سفر مصر میں حدیث لکھی۔

۱۴۔ عزالدین محمد بن اسماعیل بن عمر الحموی (۶۸۰ ــ ۷۵۷ھ) کو بھی ابن کثیر کے اساتذہ میں شمار کیا جانا چاہیے، کیونکہ ابن کثیر نے اپنی حدیث کی ایک سند میں ان سے بھی روایت کی ہے[۲۷]، اور ان کی جو چند سندیں ہم تک پہنچی ہیں، وہ سب ان کے اساتذہ سے مروی ہیں[۲۸]

۱۵۔ ابن جماعۃ: قاضی القضاۃ عزالدین ابوعمر عبدالعزیز بن محمد (۶۹۴ــ ۷۶۷ھ) سے ابن کثیر نے رجب ۷۶۲ھ کی زیارت دمشق کے موقع پر کافی استفادہ کیا[۲۹] اور غالباً اسی موقع پر ابن جماعۃ نے احادیث الرافعی کی تخریج میں ان سے کافی مدد حاصل کی[۳۰]

۱۶۔ ابن الشیرجی: عمادالدین ابوعبداللہ محمد بن موسیٰ الانصاری الدمشقی (۶۸۴ــ ۷۷۰ھ) ابن حجر کے بیان کے مطابق ابن کثیر کو ان سے سماع حاصل تھا[۳۱]

۱۷۔ ابن قاضی شہبۃ: شمس الدین محمد بن عمر (۶۹۱ــ ۷۸۲ھ) ابن حجر کے بیان کے مطابق ابن کثیر ان سے سننے والوں کے طبقۂ اول میں شمار کیے جاتے ہیں[۳۲]

۱۸۔ زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن الحسین العراقی (۷۲۵ــ ۸۰۶ھ) اگرچہ یہ ابن کثیر سے عمر میں بہت چھوٹے تھے، لیکن ابن فہد نے لکھا ہے کہ "ابن کثیر نے عراقی سے ان کی کتاب اخبار الاحیاء باخبار الاحیاء کا کچھ حصہ پڑھا۔"

اس اضافہ کے بعد اس وقت تک ابن کثیر کے معلوم اساتذہ کی فہرست اڑتالیس پر مشتمل ہوگئی ہے۔ اور مزید تلاش و جستجو سے اس میں اور اضافہ کا امکان ہے۔

مؤلف کو ابن کثیر کے ایک استاد محمد بن الزراد کے نام کے علاوہ اور کچھ معلومات نہیں مل سکی ہیں[۳۳]۔ تبصرہ نگار کے خیال میں اگر یہ ابوعبداللہ محمد بن ابی الہیجاء ابن الزراد ہیں، جو ایک عالم حدیث تھے تو ان کے بارے میں تراجم کی کتابوں میں معلومات دستیاب ہیں[۳۴]۔

اسی طرح مؤلف کو ابن کثیر کو اجازتِ حدیث مرحمت فرمانے والے پانچ[۳۵] مصری علماء میں سے تین کے نام کے علاوہ معلومات حاصل نہ ہو سکیں[۳۶]۔ ان میں سے دو کے بارے میں کتب تاریخ و تراجم میں مندرجہ

ذیل معلومات مل سکتی ہیں:

۱۔ ابوالفتح الدبوسی: ابن حجر نے ان کو ابن کثیر کو اجازت فرمانے والے علماء میں شمار کیا ہے۔ اور ضیاء الدین اصلاحی کے خیال میں یہ یونس بن ابراہیم الدبوسی ہیں (۶۳۵ — ۷۲۹ھ) جن کے حالات ابن حجر اور ابن العماد کے ہاں ملتے ہیں۔

۲۔ الحسینی: ان کو شیخ محمد عبدالرزاق حمزۃ نے ابن کثیر کو اجازت دینے والے علماء مصر میں شمار کیا ہے۔ جبکہ شیخ احمد محمد شاکر نے اس زمانہ کے ایک عالم و محدث و مؤلف شمس الدین ابوالمحاسن (یا ابوعبداللہ) محمد بن علی الحسینی الدمشقی (۷۱۵ — ۷۶۵ھ) ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ پر ایک ذیل کے مصنف کو ابن کثیر کا شاگرد بتایا ہے۔ اور خود حسینی نے اپنی ذیل میں ابن کثیر کے تذکرہ کے آخر میں ان سے ایک حدیث اپنی روایت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کی ہے: أخبرنا الحافظ عماد الدین ابن کثیر بقراءتی علیہ، قال: أخبرنا...... تبصرہ نگار نے پہلے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ، کیونکہ حسینی اور ابن کثیر دونوں معاصر عالم تھے، اس لیے ہوسکتا ہے کہ دونوں نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا ہو، اور ایک دوسرے کو اجازت حدیث مرحمت فرمائی، جس کی وجہ سے معلومات میں یہ اختلاف ہوا۔

لیکن طبقات ابن قاضی شہبہ میں ایک اور عالم و مؤلف شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن الحسن الحسینی الواسطی (۷۱۰ — ۷۷۶ھ) کا تذکرہ ملا، سفر مصر سے پہلے اپنی کتاب (الرد علی الاسنوی فی تناقضہ) قاضی بہاء الدین ابوالبقاء کو پڑھ کر سناتے تھے۔ اس دریافت سے یہ احتمال ابھرتا ہے کہ شاید شیخ حمزۃ کے خیال میں استاد کی حیثیت سے یہ بزرگوار (جو اگرچہ خود ابن کثیر سے کافی چھوٹے تھے) رہے ہوں، واللہ اعلم۔

۳۔ ابوموسیٰ القرافی: شیخ حمزہ نے ان کو بھی ابن کثیر کو اجازت مرحمت فرمانے والے علماء میں شمار کیا ہے۔ تبصرہ نگار کو بھی ان کے بارے میں تحقیق نہ ہوسکی۔

مؤلف کی نظر سے ابن کثیر کو اجازت دینے والے علماء میں ابن الدوالیبی البغدادی (۶۳۸ — ۷۲۸ھ) کا نام بھی اوجھل رہ گیا، جن کو خود ابن کثیر نے ان علماء بغداد میں شمار کیا ہے، جنھوں نے ان کو اجازت حدیث مرحمت فرمائی۔ ان کا نام عفیف الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالمحسن ہے، یہ دارالحدیث المستنصریہ کے شیخ تھے، اور ان کا تذکرہ تراجم کی کتابوں میں ملتا ہے۔

اس کے بعد مولف نے ایک ذیلی سرخی کے تحت ابن کثیر کی شادی اور اولاد کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی اولاد میں صرف دو صاحبزادوں (بدرالدین ابوالبقاء) محمد (۷۵۹ — ۸۰۳ھ) اور (شہاب الدین)

احمد (۷۶۵ — ۸۰۱ھ) کے نام اور معلومات ملے ہیں، جبکہ تاریخ و تراجم کی کتابوں میں ان کے مزید تین صاحبزادوں اور بعض قریبی اعزہ کے نام اور معلومات بھی ملتی ہیں، جن کو فقہ و حدیث میں یہ مقام و مرتبہ حاصل تھا، تفصیل یہ ہے:-

صاحبزادے

۱۔ عزالدین عمر بن اسماعیل بن کثیر (۷۴۸ — ۷۸۳ھ): ابن حجر کا بیان ہے کہ ان کو فقہ کی طرف خاص توجہ تھی، احتساب کا محکمہ کئی بار ان کے سپرد ہوا، اوقاف کا کام بھی سنبھالا، کئی مدارس میں درس دیا، اور اپنے والدِ بزرگوار کی تصنیفات کو نقل کیا۔ ابن حجر نے ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا مسند الامام احمد مرتبہ ابن المحب الصامت کا وہ نسخہ دیکھا جس نے جامع المسانید والسنن کی تالیف کے وقت ابن کثیر کی اصل کا کام دیا تھا، اور پھر جامع المسانید کا ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا مبیضہ بھی دیکھا تھا۔

۲۔ زین الدین عبدالرحمٰن بن اسماعیل بن کثیر (وفات ۷۹۲ھ): صرف ابن فہد کے ہاں دمشق میں ان کی وفات کا حوالہ ملتا ہے۔

۳۔ المسند تاج الدین عبدالوہاب بن اسماعیل بن کثیر (۷۶۰ — ۸۴۰ھ): سخاوی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو اپنے والدِ بزرگوار اور المحب الصامت، اور احمد بن عبدالغالب الماکسینی، اور ابن امیلہ سے سماع حاصل ہوا، اور حدیث بیان کی جس کو فضلاءِ وقت نے ان سے سنا۔

بھتیجی

۱۔ ست القضاۃ اُم عیسیٰ بنت عبدالوہاب بن عمر بن کثیر (۷۲۰ — ۸۰۱ھ): یہ ابن کثیر کے بڑے حقیقی بھائی کمال الدین عبدالوہاب (وفات ۷۵۰ھ) کی بیٹی تھیں، لقب ہی سے پتہ چلتا ہے کہ اہلِ علم و قضاۃ کے خاندان کی بزرگ خاتون، یا اپنے زمانہ کے علماء و قضاۃ کا مرجع تھیں، چنانچہ سخاوی اور ابن العماد کا بیان ہے کہ دینی علوم میں ان کو نمایاں مقام حاصل تھا، وقت کے مشہور ترین حفاظِ حدیث سے ان کو سماع کا شرف حاصل تھا، اور فضلاءِ وقت نے ان سے حدیث سنی تھی۔ الصلاح الاقفہسی نے ان کی ان کے اساتذہ سے بیان کی ہوئی چہل حدیث کی تخریج کی تھی، انھوں نے جن علماء کو اجازتِ حدیث مرحمت فرمائی ان میں ابن حجر بھی شامل ہیں۔ ان کے خاندان کے لڑکے اور لڑکیوں کی تعلیمی تربیت کی ذمہ داری

بھی ان کے سپرد تھی جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

پوتا

۱۔ ابراہیم بن عبدالوہاب بن اسماعیل بن کثیر (ولادت ۷۸۹ھ): یہ ابن کثیر کے صاحبزادے المسند تاج الدین عبدالوہاب کے لڑکے تھے۔ تین سال کی عمر سے ابن کثیر کی مذکورہ بھتیجی ست القضاۃ ام عیسیٰ کے زیر تربیت رہے، فن حدیث میں ان کو شہرت حاصل ہوئی، علماء و حفاظ حدیث کا مرجع بنے، شمس الدین سخاوی (۸۳۱۔ ۹۰۲ھ) نے ان سے ملاقات کی، اور ان سے حدیث کا ایک جزء پڑھا، ان کو علم و حدیث و روایت کے خانوادہ کا فرد بتایا، اور اپنی تراجم کی کتاب میں ان کا تذکرہ لکھ کر احسان مندی کا حق ادا کیا۔

پوتی

۱۔ اسماء بنت احمد بن اسماعیل بن کثیر (وفات ۸۶۰ھ): یہ ابن کثیر کے صاحبزادے شہاب الدین احمد کی بیٹی تھیں، ان کو بھی ابن کثیر کی مذکورہ بھتیجی ام عیسیٰ کے زیر تربیت پانچ سال کی عمر میں دیا گیا تھا۔ ان کو بھی علوم حدیث میں کمال حاصل ہوا، اور علماء و حفاظ وقت کا مرجع بنیں۔ سخاوی نے ان سے بھی ملاقات کی تھی اور ان سے بھی اجازتِ حدیث حاصل کی تھی، اور ان کو بھی علم و حدیث و روایت کے خانوادہ کا فرد بتایا تھا، اور اپنی تراجم کی کتاب میں ان کا تذکرہ لکھ کر اس علمی خاندان کی ایک اور تعلیم یافتہ خاتون کا نام زندہ کر گئے۔

اس زمانہ کی تاریخ و تراجم کی دیگر کتابوں میں اس ممتاز خاندان کے اِن افراد کے علاوہ دیگر افراد کے بھی نام اور حالات ادھر اُدھر بکھرے ہوئے موجود ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی صرف ان بکھرے ہوئے موتیوں کو تلاش کر کے چننے والے کی ضرورت ہے۔

اس کے بعد ابن کثیر کی شخصیت کے نمایاں اوصاف کی فصل قائم کی گئی ہے۔ تراجم کی کتابوں میں متعلقہ افراد کے جسمانی، عقلی، نفسیاتی اور اخلاقی اوصاف کی نایابی کا عذر کرتے ہوئے مؤلف نے ابن کثیر کے معاصر علماء اور شاگردوں کی بیان کی ہوئی شہادتوں، اور ان کے معلوم حالات و واقعات زندگی کی روشنی میں ان کی شخصیت کے نمایاں اوصاف: تقویٰ، انصاف پسندی، حق پرستی، عزتِ نفس، اختلافات اور جھگڑوں کا فیصلہ غیر جانبداری سے کرانے کی کوشش، خرافات سے دوری، اللہ کے لیے محبت اور اسی کے لیے نفرت، متعدد علوم و فنون میں گہری اور وسیع معلومات، ذہانت و قوتِ حافظہ وغیرہ استنباط کر کے

بیان کیے ہیں۔

ابن کثیر کے شاگردوں کے ذیلی عنوان کے تحت مؤلف نے بیان کیا ہے کہ ان کی سرگرم تدریسی زندگی کو دیکھتے ہوئے ان کے شاگردوں کی بڑی تعداد تھی، لیکن ان کے نام معروف نہیں ہیں، اس لیے وہ صرف چھ شاگردوں کے نام جمع کر سکے ہیں۔[۱۱] تبصرہ نگار کی معلومات کے مطابق ان میں مندرجہ ذیل ناموں کا اور اضافہ ہونا چاہیے تھا جن کے بارے میں تاریخ و تراجم کی کتابوں میں ابن کثیر کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کی وضاحتیں ملتی ہیں:

۱۔ الحسینی (۷۱۵ — ۷۶۵): پہلے گذر چکا ہے کہ ان کو شیخ شاکر نے ابن کثیر کا شاگرد بتایا ہے، اور خود حسینی کی ذیل میں اپنی سند نقل کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے: اخبرنا الحافظ عماد الدین ابن کثیر بقراءتی علیہ[۱۲]

۲۔ ابن سند: (۷۲۹ — ۷۹۲ھ): ان کو ابن کثیر نے فتوی کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔[۱۳]

۳۔ ابن الیونانیہ (۷۰۰ — ۷۹۳ھ): انھوں نے ابن کثیر سے استفادہ کیا، اور ان کی تفسیر کی تلخیص کی۔[۱۴]

۴۔ یحیی الرحبی (۷۱۵ — ۷۹۴ھ): ابن کثیر کے ساتھ ساتھ رہے، ان سے فن حدیث کی معلومات لکھیں، جن میں سے اکثر کا تعلق صحیح بخاری سے تھا۔[۱۵]

۵۔ محمد الزرکشی الترکی: (۷۴۵ — ۷۹۴ھ): یہ دمشق پہنچے تو ابن کثیر سے حدیث اور دیگر علوم حاصل کیے، اور ان سے ان کی کتاب اختصار علوم الحدیث پڑھی، اور دو شعروں میں ان کی تعریف کی[۱۶] اور غالباً یہی دو شعر وہی ہیں جن کو ابن تغری بردی نے ابن کثیر کے مجہول شاگرد کی طرف منسوب کر کے مرثیہ کے طور پر نقل کیا ہے۔[۱۷]

۶۔ عماد الدین ابوبکر بن سلیمان الذاذیخی (وفات ۸۰۳ھ): یہ دمشق گئے تو ابن کثیر سے حدیث حاصل کی۔[۱۸]

۷۔ ابن عنقۃ البسکری (وفات ۸۰۴ھ): انھوں نے ابن کثیر سے علم حاصل کیا۔[۱۹]

۸۔ سعد النواوی (۷۲۹ — ۸۰۵ھ): انھوں نے ابن کثیر سے علم حاصل کیا، ان سے ان کی کتاب اختصار علوم الحدیث پڑھی، اور ابن کثیر نے ان کو فتوی کی اجازت عطا کی۔[۲۰]

۹۔ شہاب الدین احمد بن محمد السلاوی (۷۳۸ — ۸۱۳ھ): انھوں نے ابن کثیر سے حدیث سنی اور ان سے پڑھا۔[۲۱]

۱۰۔ علی الرماوی (۷۲۱ — ۸۱۳ھ): انھوں نے ابن کثیر سے حدیث سنی۔[۲۲]

۱۱۔ ابن الحسبانی (۷۴۹ — ۸۱۵ھ): انھوں نے ابن کثیر سے علم حاصل کیا اور حدیث سنی۔[۲۳]

۱۲۔ محمد الحسنی (۷۴۵ — ۸۲۵ھ): ان کو دمشق میں ابن کثیر سے سماع حاصل ہوا[۱۰] اور ان کے شاگرد ابن حجر کہتے ہیں کہ وہ اپنے شیخ ابن کثیر سے بڑی نفع بخش باتیں نقل کرتے تھے[۱۱]۔

۱۳۔ عبد العزیز التبریزی: خود ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں ان کو اجازت حدیث مرحمت فرمانے کا واقعہ تفصیل سے لکھا ہے[۱۲]۔

اس اضافہ کے بعد اس وقت تک ابن کثیر کے معروف شاگردوں کی تعداد انیس[۱۳] تک پہنچ گئی ہے، جس میں اضافہ کا بہت امکان باقی ہے۔

باب اوّل کی پہلی فصل ابن کثیر کی وفات کے بیان پر ختم ہوئی ہے۔

حواشی و حوالے :۔

[۱] اسماعیل سالم عبد العال: ابن کثیر و منہجہ فی التفسیر ص ۱۲۳-۱۶۱ (آئندہ اس کتاب کے حوالہ میں صرف منہجہ لکھا جائے گا، دیگر مصادر و مراجع کے حوالے بھی پہلی بار مفصل لکھنے کے بعد مختصراً ابتدائی نام سے دیئے جائیں گے)۔

[۲] تبصرہ نگار کا پی ایچ ڈی کا مقالہ: دراسۃ تحلیلیۃ لابن کثیر فی ضوء کتابہ البدایۃ والنہایۃ، شعبۂ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۱۹۷۲ء، ص ۶۶-۱۰۸

تبصرہ نگار کا ابن کثیر کی مؤلفات پر تعارفی مقالات کا سلسلہ: مجلۃ صوت الجامعۃ، بنارس، ہندوستان جلد ۲/ شمارہ ۲، جنوری ۱۹۷۱ء، ص ۳۹-۴۷ — ۲/۳-۴، جولائی ۱۹۷۱ء، ص ۷۹-۸۸ — ۳/۴، جولائی ۱۹۷۲ء، ص ۲۱-۲۷ — ۴/۱، اکتوبر ۱۹۷۲ء، ص ۵۱-۶۰ — ۴/۲، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۳۵-۴۴ — ۴/۳، مارچ ۱۹۷۳ء، ص ۳۴-۵۲ — ۴/۴، جون ۱۹۷۳ء، ص ۳۳-۴۰

تبصرہ نگار کی مطبوعہ کتاب: ابن کثیر: حیاتہ ومولفاتہ، مرکز مطالعات غرب الیشیا، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۷۹ء، ص ۸۲-۱۰۹ (آئندہ اس کتاب کا حوالہ صرف حیاتہ سے دیا جائے گا)

[۳] اس مقالہ کے آخر میں تبصرہ نگار نے اس تعداد پر شبہ کا اظہار کیا ہے۔

[۴] تفسیر ابن کثیر کے معلوم طبعات کی تفصیل درج ذیل ہے:

— برحاشیہ فتح البیان فی مقاصد القرآن از نواب صدیق حسن خاں، المطبعۃ الکبری المیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۰۰ — ۱۳۰۲ھ۔

— مع تفسیر بغوی، تحقیق رشید رضا مطبعۃ المنار، القاہرہ، ۱۳۴۳ — ۱۳۴۷ھ، نو جلد

ــ طبعۃ تجاریہ، القاہرہ ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۷ء

ــ تفسیر القرآن العظیم، مطبعۃ الحلبی، القاہرہ، ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۲ء، چار جلد

ــ از طبعۃ المنار، مع حواشی عبدالوہاب عبداللطیف، مکتبہ النہضۃ الحدیثیہ مکۃ المکرمہ ۱۳۸۴ھ چار جلد

ــ تحقیق البناء، غنیم اور عاشور، مطبعۃ دار الشعب، القاہرہ، ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۱ء، آٹھ جلد

ــ لبنان سے بھی سات جلدوں میں شائع ہوئی (الفصول فی سیرۃ الرسول لابن کثیر ۱۳۹۹ھ) تاریخ و دیگر معلومات حاصل نہ ہو سکیں۔

ــ اردو ترجمہ، اصح المطابع، کراچی، پاکستان، ۱۹۵۲ء / ۱۳۷۱ھ، پانچ جلد

۵ البدایہ والنہایہ دو حصوں میں الگ الگ کئی بار شائع ہوئی:

۱۔ از ابتداء آفرینش تا ۷۶۵ھ تک کا تاریخی حصہ البدایہ والنہایہ کے نام سے:

ــ مطبعۃ کردستان العلمیہ مصر، ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۸ء (منہجیہ ۲۶۶م)

ــ مطبعۃ المکتبۃ السلفیہ، القاہرہ، ۱۹۳۵ء، چودہ جلد

ــ مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ، ۵۱ - ۱۱۸۵ م / ۳۲ — ۱۹۴۰ء، چودہ جلد

ــ طبعۃ بیروت برائے دار المعارف و مکتبہ النصر الریاض، ۱۹۶۶ء، سات جلد (تصویر از طبعۃ السعادۃ)

۲۔ قرب آخرت کے فتنوں کا زمانہ اور آخرت و مابعد آخرت کے احوال کا حصہ مختلف ناموں سے:

ــ نہایۃ البدایۃ والنہایۃ فی الفتن والملاحم، تحقیق محمد فہیم الوہبیۃ، مکتبۃ النصر الحدیثیہ الریاض ۱۹۶۸ء دو جلد

ــ تحقیق اسماعیل الانصاری، مکتبۃ النوحہ، الریاض ۱۳۸۸ھ (الفصول ۴۸) نام نہیں معلوم ہو سکا۔

ــ کتاب النہایہ او الفتن والملاحم، تحقیق طہ محمد الزینی، مطبعۃ دار النصر، القاہرہ ۱۳۸۹ھ / ۱۹۶۹ء دو جلد

ملہ تفسیر ابن کثیر کے مطبوعہ و غیر مطبوعہ خلاصوں کی تفصیل یہ ہے:

ــ الاسراء والمعراج من تفسیر ابن کثیر بتجرید و ترتیب رزق وھبۃ، مکتبۃ التراث الاسلامی، القاہرہ ۱۹۸۳ء

ــ تلخیص شمس الدین محمد بن علی البعلی المعروف بابن الیونانیہ (۷۷۲ھ) (الدرر ۴/ ۵۶ شذرات ۶/ ۲۲۱) غیر مطبوع

ــ البدر المنیر، اختصار عفیف الدین بن سعید الدین بن مسعود الکازرونی

۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء، چار جلد اور اس کے حاشیہ پر اصل تفسیر بھی ہے (تاریخ آداب اللغۃ العربیہ لبروکلمان ۲/۶۱)
— عمدۃ التفسیر عن الحافظ ابن کثیر، اختصار و شرح و تعلیق احمد محمد شاکر، دار المعارف، القاہرہ
۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء ۵ جلد (نامکمل تا سورہ الانفال آیت نمبر ۸)
— تیسیر العلی القدیر لاختصار تفسیر ابن کثیر، اختصار محمد نسیب الرفاعی، بیروت ۱۳۹۲ھ چار جلد
— مختصر تفسیر ابن کثیر، اختصار محمد علی الصابونی، دار القرآن الکریم، بیروت، ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء
ساتواں ایڈیشن ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء تین جلد۔
— مع القرآن العظیم، اختصار محمد لبیب البوجی، دار الطباعۃ الحدیثیۃ، (نامکمل) [۴] دار الکتب الحدیثیہ
القاہرہ، ۱۹۶۸ء۔ دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت ۱۹۸۳ء [۵] مطبعۃ الحلبی ۱۳۸۴ھ/
۱۹۶۴ء۔ [۶] ایضاً ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۷ء [۷] ابن کثیر کا تذکرہ مندرجہ ذیل تاریخ و تراجم کی کتابوں میں دیکھیں:
مخطوطات: طبقات الحفاظ للسیوطی، دار الکتب المصریہ، القاہرۃ، (نمبر ۵۲۵ تاریخ)
— معجم الذہبی، دار الکتب المصریہ، (نمبر ۶۵ مصطلح الحدیث) مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ،
سبحان اللہ، کلکشن (نمبر ۲۱۲، ۲/۲۹۷) ورقہ ۳۳۔
— المنہل الصافی والمستوفی بعد الوافی، لابن تغری بردی، دار الکتب المصریۃ (۲۲۵۵ تاریخ)
مطبوعات: الاعلام لخیر الدین الزرکلی، مطبعۃ کوستانسوس ماس، ۲، ۷۔۱۳۷۸ھ، ۱/۳۱۶۔۳۱۸
— انباء الغمر بانباء العمر لابن حجر، دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۷۸۔۱۳۹۶ھ/۶۷۔۱۹۶۹ء
۱/۴۵۔۴۷
— البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوکانی، مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ،
۱۳۴۸ھ ۱/۱۵۳
— تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ لجرجی زیدان، دار الہلال، القاہرہ ۱۹۵۷ء ۳/۲۰۸۔۲۰۹
— تاریخ الادب العربی لبروکلمان (جرمن طبعہ) لیدن، بریل، ۴۳۔۱۹۴۹ء، ۲/۶۰۔۶۱
— تذکرۃ الحفاظ للذہبی، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، طبعہ دوم، ۳۳۔۱۳۳۴ھ، ۴/۱۹۰، الطبع
سوم، ۷۵۔۱۳۷۷ھ/۵۵۔۱۹۵۸ء ۴/۱۵۰۸
— جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین لابن الآلوسی، مطبعۃ المدنی، القاہرہ، ۱۳۸۱ھ/
۱۹۶۱ء، ص ۳۲

— دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، مقالہ بروکلمان (الترجمۃ العربیۃ) القاہرہ ۱۹۳۳ء، ۱/ ۳۹۹ — ۴۰۰

— الدارس فی تاریخ المدارس للنعیمی، تحقیق جعفر الحسنی، مطبعۃ الترقی دمشق، ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء

— الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ لابن حجر، دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۱۳۴۸ - ۱۳۵۰ھ ۱/ ۳۷۳

وتحقیق محمد سید جاد الحق، دار الکتب الحدیثۃ، مطبعہ المدنی القاہرہ ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۶ء ۱/ ۳۹۹-۴۰۰

— ذیل الحسینی علی تذکرۃ الحفاظ للذہبی، مطبعۃ التوفیق، دمشق، ۱۳۴۷ھ ص ۵۷ - ۵۹

— ذیل السیوطی علی تذکرۃ الحفاظ للذہبی، مطبعۃ التوفیق، دمشق، ۱۳۴۷ھ ص ۳۶۱ - ۳۶۲

— الرد الوافر علی من زعم ان شیخ الاسلام ابن تیمیہ کافر لابن ناصر الدین، مطبعۃ کردستان العلمیہ، مصر ۱۳۹۲ھ ص ۴۹ - ۵۰

— شذرات الذہب فی اخبار من ذہب لابن العماد الحنبلی، مطبعۃ القدسی، مصر ۱۳۵۰ - ۱۳۵۱ھ، ۶/ ۲۳۱ — ۲۳۲

— طبقات الشافعیۃ لابن قاضی شہبۃ، تحقیق ڈاکٹر عبد العلیم خاں، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، ۱۳۹۸ - ۱۴۰۰ھ/ ۷۸ — ۱۹۸۰ء، تذکرہ نمبر ۶۳۸، ۳/ ۱۱۳ — ۱۱۵

— طبقات القراء لابن الجزری، مطبعہ السعادۃ، القاہرہ ۱۹۳۵ء

— طبقات المفسرین للداودی، تحقیق علی محمد عمر، مکتبہ وہبہ، القاہرہ، ۱۳۹۲ھ

— طبقات المفسرین للسیوطی، طبع طہران، ۱۹۶۰ء

— معجم المؤلفین لعمر رضا کحالۃ، مطبعۃ الترقی، دمشق، ۷۶ - ۱۳۸۱ھ ۲/ ۲۸۳ - ۲۸۴

— مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ لطاش کبری زادہ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۱۳۲۸ - ۱۳۵۶ھ ۱/ ۲۰۲

— ملحق تاریخ الادب العربی لبروکلمان (جرمن)، لیدن، بریل ۱۹۳۴ - ۱۹۳۶ء ۲/ ۴۸ — ۴۹

— النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ لابن تغری بردی، دار الکتب المصریۃ، القاہرہ، ۱۳۴۸ - ۱۳۷۵ھ ۱۱/ ۱۲۳ - ۱۲۴

لہ مندرجہ ذیل مؤلفات ابن کثیر کے شروع میں ان کے محققین کے قلم سے ان کا تذکرہ دیکھیں:

— الاجتہاد فی طلب الجہاد، مطبع ابی الہول، القاہرہ ۱۳۴۷ھ

— ترجمۃ المؤلف لمحمد عبد الرزاق حمزۃ، الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث شرح احمد محمد شاکر، مکتبہ محمد علی صبیح واولادہ، القاہرہ ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء ص ۱۲ — ۱۸

— السیرۃ النبویۃ، تحقیق مصطفیٰ عبد الواحد، مطبع الحلبی القاہرہ ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۴ء

عمدۃ التفسیر عن الحافظ ابن کثیر، اختصار احمد محمد شاکر،

ــ ترجمۃ الحافظ ابن کثیر،

دار المعارف، القاہرہ، ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء ص ۲۲-۳۷

ــ ترجمۃ الحافظ ابن کثیر الفصول فی سیرۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، تحقیق محمد العید

الخطراوی اور محی الدین مستو، مؤسسۃ علوم القرآن دمشق، اور مکتبہ دار التراث المدینۃ المنورہ، طبع سوم ۱۴۰۳ھ ص ۱۷-۲۹

ــ حیاۃ ابن کثیر فی سطور، مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تحقیق صلاح الدین المنجد

دار الکتاب الجدید، بیروت ۱۹۶۱ء ص ۵-۷

۱۲؎ مندرجہ ذیل نئی مطبوعات میں ابن کثیر کے حوالے ملاحظہ کریں:

ــ اعلام التاریخ والجغرافیا عند العرب، صلاح الدین المنجد، مؤسسۃ التراث العربی

بیروت، ۱۹۵۹ء

ــ التفسیر والمفسرون لمحمد حسین الذہبی، دار الکتب الحدیثہ، ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء

۱/۲۴۲ــ۲۴۴ — مطبعۃ التقدم القاہرہ ۱۹۶۱ ص ۲۳۹-۲۴۵

ــ علم التاریخ عند العرب لمحمد عبد الغنی حسن،

ــ مع المفسرین والکتاب لاحمد محمد جمال، دار الکتاب العربی، ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء

ــ معجم المفسرین لعادل نویہض مؤسسۃ نویہض الثقافیہ، بیروت، ۱۹۸۳ء

ــ المؤرخون الدمشقیون وآثارہم المخطوطۃ من القرن الثالث الی نہایۃ القرن

العاشر الہجری لصلاح الدین المنجد، طبع دوم، مطبعہ مصر، القاہرہ، ۱۹۵۶ء ص ۵۵-۵۶

۱۳؎ — HENRI LAOUST, "Ibn Kathir Historien" ARABICA, PARIS II/1, JANUARY 1965; 42-88 PP. AND ENCYCLOPEDIA OF ISLAM 1971; 3/817-18

ــ ضیاء الدین اصلاحی: "حافظ ابن کثیر" ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، ہندوستان، ۹۴/۵، نومبر ۱۹۶۴ء، ص ۳۲۹-۳۴۶

۹۴/۶، دسمبر ۱۹۶۴ء، ص ۴۲۵-۴۳۴ ــ ۹۵/۱، جنوری ۱۹۶۵ء، ص ۳۳-۴۲ ۱۴؎ حاشیہ نمبر ۱۰ میں اس کا ذکر گزر چکا ہے

۱۵؎ مرکز مطالعات غرب ایشیا، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۸۰ء ۱۶؎ رسول نمبر، نقوش، لاہور، پاکستان ۱/۱۳۰

دسمبر ۱۹۸۵ء ص ۶۲۶-۶۹۰ ۱۷؎ استاد شعبہ شریعت، دار العلوم کالج، قاہرہ یونیورسٹی، قاہرہ، مصر ۱۸؎ منہج ۱/۱۶۱

۱۹؎ ایضاً ۴۶-۶۸ ۲۰؎ البدایہ ۱۳/۱۴ ۲۱؎ ایضاً ۱۳/۱۳۰ ۲۲؎ ایضاً ۱۴/۱۳۰ ۲۳؎ ایضاً ۱۴/۱۳۵

۲۵ ایضاً ۱۴/۱۴۷ ۲۶ ایضاً ۱۴/۱۴۷ ۲۷ الدرر ۳/۲۶-۲۷ ۲۸ البدایہ ۱۴/۱۹۸ ۲۹ الباعث الحثیث ۱۴ ۳۰ البدایہ ۱۴/۸۸، ۲۰۸ ۳۱ ایضاً ۱۴/۲۰۳ ۳۲ شذرات ۶/۱۴۶ ۳۳ الدرر ۱/۲۷۶ ۳۴ لحظ الالحاظ ۲۲۳-۲۲۴ ۳۵ البدایہ ۱۴/۲۳۵ ۳۶ حیاتہ ۳۲، ۴۱، ۴۵، ۴۹، بحوالہ البدایہ ۲/۲۳۱-۲۳۵، ۶/۷۷-۷۸، ۱۳/۲۲۵، ذیل الحسینی ۵۹، اور منہجہ ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۱۰۰ بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۱/۵۸۶، ۳/۳۱، ۲۵۶-۲۵۷، ذیل الحسینی ۹ ۳۷ البدایہ ۱۴/۱۸ ۳۸ الدرر ۲/۲۷۹ اور انباء ۱/۳۹ ۳۹ الدرر ۳/۲۶۹ ۴۰ ایضاً ۳/۱۱۰ ۴۱ لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ للذہبی، لابن فہد، مطبعہ توفیق، دمشق، ۱۳۴۷ھ ص ۲۲۹ ۴۲ منہجہ ۶۸ ۴۳ الدرر ۳/۳۷۶، الدارس ۱/۲۳ شذرات ۶/۷۲ ۴۴ منہجہ ۶۹ ۴۵ الدرر ۱/۳۷۶ ۴۶ ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ ۹۴/۵، نومبر ۱۹۶۴ء ص ۳۳۶ ۴۷ الدرر ۱/۳۸۴ اور شذرات ۶/۹۲ ۴۸ الباعث الحثیث ۱۵ ۴۹ عمدہ التفسیر ۱/۲۶ تذکرہ: طبقات ابن قاضی شہبہ ۳/۱۷۴، الاعلام ۱/۱۴۷ البدایہ ۱۴/۳۰۷، البدر الطالع ۲/۲۰۹، الدارس ۱/۵۸، الدرر ۱/۶۱، ذیل السیوطی ۳۶۴ لحظ الالحاظ ۱۵۱ معجم المؤلفین ۱۰/۲۱۵ ۵۰ ذیل الحسینی ۵۹ ۵۱ حیاتہ ۴۹-۵۰ ۵۲ طبقات ابن قاضی شہبہ ۳/۱۶۱ تذکرۃ الاسلام ۶/۳۱۹، ابناء ۱/۱۲۸، الدارس ۱/۳۲۸، الدرر ۳/۳۲۰ شذرات ۶/۲۳۴ معجم المؤلفین ۹/۱۹۸ ۵۳ الباعث الحثیث ۱۵ ۵۴ البدایہ ۱۴/۱۴۱-۱۴۲ ۵۵ الدرر ۱/۲۷، اور شذرات ۶/۸۸ ۵۶ منہجہ ۶۹-۷۰ ۵۷ تاریخ ابن کثیر میں ایک تاجر کے تذکرہ میں ان کا نام "الولد عمر" اتفاقاً آگیا ہے ۱۴/۱۲۷ ۵۸ ابناء ۳/۱۷۵، ۱/۳۶ ۵۹ لحظ الالحاظ ۱۷۸ ۶۰ الضوء اللامع لاهل القرن التاسع للسخاوی، مکتبہ القدسی، القاہرہ ۱۳۵۳-۱۳۵۵ھ، ۵/۹۸ ۶۱ ایضاً ۱۲/۵۷ اور شذرات ۷/۷ ۶۲ ایضاً ۱/۳۷ ۶۳ ایضاً ۱۲/۹ ۶۴ منہجہ ۸۲-۸۳ ۶۵ عمدۃ التفسیر ۱/۲۶ اور ذیل الحسینی ۵۹ ۶۶ طبقات ابن قاضی شہبہ ۳/۱۴۹ الدرر ۴/۲۷۰، شذرات ۶/۳۶۶، ذیل السیوطی ۳۶۹ ۶۷ شذرات ۶/۳۲۱ ۶۸ الدرر ۴/۲۳۴ اور شذرات ۶/۳۲۷ ۶۹ الدرر ۳/۳۹۷ اور حسن المحاضرہ للسیوطی، مطبعہ ادارۃ الوطن مصر، ۱۲۹۹ھ، ۱/۱۸۵ ۷۰ النجوم الزاہرۃ ۱۱/۱۲۴ ۷۱ طبقات ابن قاضی شہبہ ۴/۶-۷ ۷۲ شذرات ۷/۴۶ ۷۳ طبقات ابن قاضی شہبہ ۴/۲۷ اور الدارس ۱/۳۳۰ ۷۴ الضوء اللامع ۲/۸۱ اور شذرات ۷/۱۰ ۷۵ الضوء اللامع ۵/۲۲ اور شذرات ۷/۱۰۲ ۷۶ لحظ الالحاظ ۲۳۵ ۷۷ ابن طولون، قضاۃ دمشق، تحقیق صلاح المنجد، مطبعۃ مجمع العلمی العربی، دمشق ۱۹۵۶ء، ص ۱۳۲ ۷۸ الضوء اللامع ۷/۱۰۴ ۷۹ شذرات ۷/۹ ۸۰ البدایہ ۱۴/۲۹۴-۲۹۵

بحث ونظر

قرآن پاک میں قصوں کی تکرار

جناب عبید اللہ فہد فلاحی

قرآن پاک میں پچھلے انبیاء اور ان کی قوموں کی جو سرگزشتیں بیان ہوئی ہیں ان میں بڑا سامانِ عبرت موجود ہے بشرطیکہ آدمی عقل سے کام لے اور ان سرگزشتوں کو محض دوسروں کی حکایات اور داستان نہ سمجھے بلکہ ان سے خود اپنی زندگی کو درست کرنے کے لیے سبق حاصل کرے چنانچہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ ان واقعات میں عقلمندوں کے لیے عبرت اور نصیحت ہے۔

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (یوسف: ۱۱۱)

ان انبیاء کی سرگزشتوں میں اہلِ عقل کے لیے بڑا سامانِ عبرت ہے[1]۔

یہ واقعات اور قصے قرآنِ پاک میں بار بار اور ایک سے زیادہ جگہوں پر بیان ہوئے ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا اس تکرار کا مقصد محض تذکیر و یاد دہانی ہے[2] یا اس کی کچھ اور حکمتیں بھی ہیں۔ علماء نے اس تکرار کے متعدد فوائد گنائے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں۔

۱۔ اس تکرار سے قرآن کی اعلیٰ درجہ کی بلاغت اور انسانی طاقت سے ماوراء فصاحت کا اظہار ہوتا ہے۔ قرآن میں جس کسی قصے کی بھی تکرار ہوئی ہے ہر جگہ اسلوب بدلا ہوا ہے، الفاظ مختلف ہیں، سیاق وسباق جدا ہیں اور قصہ کے صرف انہی پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے جو اس مقام پر ضروری محسوس ہوتے ہیں بقیہ اجزاء سے یا تو صرفِ نظر کیا گیا ہے یا ان کی طرف اشارات کر دیے گئے ہیں۔ اس سے قرآن پاک کا اعجاز کھل کر سامنے آجاتا ہے جو قرآنی ادب کے مقاصد میں تو نہیں لیکن اس کے لوازم میں ضرور شامل ہیں۔

۲۔ اس تکرار سے جن معانی کو ذہن نشین کرنا مقصود ہوتا ہے وہ اچھی طرح ذہن ودماغ میں رچ بس جاتے ہیں کیونکہ تکرار سے تاکید وتوضیح کا فائدہ حاصل ہوتا ہے[3]۔

۳۔ قصوں کی بار بار تکرار سے سارے انبیاء کی داستان محفوظ ہو گئی ہے۔ اگر تکرار نہ ہوتی تو ان

قصوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا مثال کے طور پر حضرت موسیٰ کی داستان ایک قوم کے پاس محفوظ ہوتی اور عیسیٰ کی داستان کسی اور کے پاس ہوتی اس طرح سارے قصے منتشر ہو جاتے۔

۴۔ انبیاء کے ان قصوں کا بار بار اعادہ کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دی گئی ہے اور مصائب و آلام کے ماحول میں آپ کی تثبیتِ قلب کا سامان کیا گیا ہے چنانچہ قرآن خود کہتا ہے کہ یہ سرگزشتیں ہم اس لیے سناتے ہیں کہ ان کے وہ پہلو ہم تمہارے سامنے لائیں جو تمہارے دل کو مضبوط کریں تاکہ ان حالات کا پامردی اور استقلال کے ساتھ مقابلہ کر سکو جو تمہیں پیش آ رہے ہیں یا آئندہ پیش آ سکتے ہیں۔ فرمایا:-

وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ (ہود: ۱۲۰)	اور ہم رسولوں کی سرگزشتوں میں سے ہر ایک تمہیں سنا رہے ہیں جن سے تمہارے دل کو تقویت دیں گے

تکرار کی اصل حکمت

مندرجہ بالا فوائد اور حکمتوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا بھی ایک مقام ہے۔ لیکن جن لوگوں نے قرآن پاک کا نظم کلام کی روشنی میں مطالعہ کیا ہے اور ایک ہی قصہ کو اس کے مختلف مقامات کے تقابل کے ساتھ دیکھا ہے وہ اس بات کو اچھی طرح محسوس کر سکتے ہیں کہ اگر کسی مقام پر واقعہ کے ایک پہلو کو نمایاں کر کے بیان کیا گیا ہے تو دوسرے مقام پر اس کے کسی دوسرے پہلو کو۔ گویا سابقہ آیات کے سیاق و سباق میں واقعہ کے کسی خاص پہلو پر زور دینا مقصود ہوتا ہے کیونکہ جس طرح ایک دلیل مختلف دعووں کو ثابت کرتی ہے اسی طرح ایک قصے سے مختلف نتائج مستنبط ہوتے ہیں اور متعدد موقعوں پر ان سے استشہاد کیا جاتا ہے اس لیے ان قصوں کے اعادہ سے مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں[۱۵]

قصۂ آدمؑ و ابلیس

مثال کے طور پر قصۂ آدمؑ و ابلیس کا مطالعہ کیجئے یہ قرآن میں سات مقام پر بیان ہوا ہے لیکن ہر جگہ پس منظر مقصد تکرار اور لواحق و تضمنات بدلے ہوئے ہیں اور ہر مقام پر واقعہ کے اس خاص پہلو پر زور دینا مقصود ہے جو دوسری جگہ پر مقصود نہیں ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ کو لیجئے۔ آیت ۳۰ سے ۳۹

مکی دس آیات میں یہ قصہ بیان ہوا ہے اس سے پہلے ان لوگوں کا بیان ہوا ہے جو اس کتاب پر ایمان لائیں گے اور ان لوگوں کا بھی جو ایمان نہیں لائیں گے بلکہ اعراض واستکبار، تعصب وہٹ دھرمی اور عناد ومخالفت کی راہ اپنائیں گے۔ خاص طور سے یہودیوں کو متنبہ کیا گیا ہے اور ان کی چالوں سے بنی اسماعیل کو ہوشیار کیا گیا ہے اور اس کے بعد آگے کی دس آیات میں آدمؑ کی خلافت اور شیطان کی مخالفت کی سرگزشت ہے جو اپنے اندر گوناگوں حکمتیں رکھتی ہے:

۱۔ یہ سرگزشت ایک آئینہ ہے جس میں اس تمام موافقت اور مخالفت کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے اٹھ کھڑی ہوئی تھی۔ فرشتوں کا سوال کرنا اور جواب پاکر مطمئن ہونا ان لوگوں کی مثال ہے جو آغاز دعوت میں اسلام کے مخالف یا متردد تھے لیکن شکوک وشبہات کے بادل جیسے چھٹے وہ تحریک اسلامی کے ہراول دستے کے سپاہی بن گئے لیکن جو لوگ غرور جاہ، غرورِ نسب یا حسد کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالف تھے وہ شیطان کی طرح عداوت میں بڑھتے چلے گئے۔

۲۔ یہ پیشین گوئی کی گئی ہے کہ جس طرح ابلیس کے غم وغصہ کے علی الرغم آدمؑ کو خلافت سے نوازا گیا اسی طرح یہود کے حسد اور نفرت کے باوجود رسول اللہ اور آپ کے ساتھیوں کو غلبہ وتمکن مل کر رہے گا اور یہود ابلیس کی طرح ذلیل وخوار ہو کر رہیں گے۔

۳۔ نہایت لطیف اسلوب میں ان لوگوں کو دعوت ایمان دے دی گئی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ابھی تک ایمان نہ لائے تھے لیکن ان کا ایمان نہ لانا کسی حسد اور تکبر کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ آپ کی دعوت کے پہلو ابھی تک ان پر اچھی طرح روشن نہ ہوئے تھے۔

۴۔ اس حقیقت کی طرف بھی رہنمائی کر دی گئی کہ آدمؑ کی اس غلطی اور شیطان کے اس بہکاوے سے وحی کی ضرورت واضح ہو جاتی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ ہر دور میں اپنے انبیاء بھیجتا رہا ہے اور جس کی آخری کڑی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ جو لوگ اس ہدایت کی پیروی کریں گے وہ شیطان کی چالوں سے محفوظ ہوں گے ورنہ انھیں جہنم میں جلنا ہوگا۔

سورۂ اعراف میں:

۹ تا ۲۵ آیات میں یہ واقعہ مزید تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے اس سے پہلے کی آیات میں کفار قریش کو ملامت کی گئی ہے کہ اللہ نے اس محترم سرزمین میں تم کو قوت وشوکت بخشی، خوف سے نجات

دی اور تمہارے لیے معاش و معیشت کی راہیں کھولیں لیکن تم خدا کے فرماں بردار ہونے کے بجائے اس کے ناشکرے اور نافرمان بن گئے:

وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا	اور ہم نے تمہیں اس ملک میں اقتدار بخشا
لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ ۭ قَلِيْلًا مَّا	اور تمہارے لیے معاش کی راہیں کھولیں لیکن
تَشْكُرُوْنَ. (اعراف: ۱۰)	تم بہت ہی کم شکر گزار ہوتے ہو۔

خدا کے ان احسانات کا تقاضا یہ تھا کہ تم اس چیز کی پیروی کرتے جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے اتاری گئی ہے اور خدا کے سوا دوسرے معبودوں اور شریکوں کی پیروی نہ کرتے یہ خیالی اولیا اور اصنام تمہارے کام آنے والے نہیں ہیں:۔

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ	پیروی کرو اس چیز کی جو تمہاری طرف تمہارے
رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ	رب کی جانب سے اتاری گئی ہے اور اس
اَوْلِيَاۗءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ	کے ماسوا سرپرستوں کی پیروی نہ کرو۔ بہت
(اعراف: ۳)	کم ہی تم لوگ یاد دہانی حاصل کرتے ہو!

اس کے بعد قصۂ آدمؑ و ابلیس سنا کر قریش کو یاد دلایا کہ شیطان نے آدمؑ اور ان کی ذریت کی ابدی دشمنی کی جو قسم کھائی تھی وہ قسم جس طرح آدمؑ و حوّا کو دھوکا دے کر اور جنت سے نکلوا کر اس نے پوری کی اسی طرح اس نے اپنی وہ قسم تم پر بھی پوری کر لی ہے اور تم پوری طرح اس کے جال میں پھنس چکے ہو۔

دوسری بات یہ کہ یہاں چونکہ معاملہ کفار قریش سے تھا جو سرتاپا شرک کی نجاستوں میں آلودہ تھے اس لیے توحید کی اصل تعلیم پر توجہ دلائی گئی اور واقعہ کے اس نمایاں پہلو کو اجاگر کیا گیا کہ شیطان کا اہل ہدف عقیدۂ توحید ہے۔ یہی وہ صراطِ مستقیم ہے جس پر گھات لگانے اور شب خون مارنے کا اس نے الٹی میٹم دے دیا ہے کہ میں اس راہ سے ہٹا کر رہوں گا اور انسانوں کی اکثریت اس سے منحرف ہو کر خدا کی ناشکری کرنے والی بن جائے گی:

> "بولا، چونکہ تو نے مجھے گمراہی میں ڈالا ہے اس وجہ سے میں تیری سیدھی راہ پر ان کے لیے گھات میں بیٹھوں گا، پھر میں ان کے آگے، ان کے پیچھے ان کے داہنے اور ان کے بائیں سے ان پر تاخت کروں گا اور تو ان میں سے اکثر کو اپنا شکر گزار نہ پائے گا"
>
> (اعراف: ۱۶، ۱۷)

تیسری بات یہ کہ یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے کہ قریش نے ہدایت ربانی کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی وجہ سے شیطان نے انھیں ورغلا کر اسی طرح ان کے کپڑے اتروا لیے ہیں جس طرح ان کے ماں باپ کے اتروا لیے تھے اور طرح ان کی یہ بے حیائی خدا کے حکم کی تعمیل میں نہیں بلکہ شیطان کی پیروی میں ہے۔ یہ شیطانی اغوا کی ایک کھلی ہوئی علامت تمہاری زندگی میں موجود ہے تم نے اپنے رب کی رہنمائی سے بے نیاز ہو کر اور اس کے رسولوں کی دعوت سے منہ موڑ کر اپنے آپ کو شیطان کے حوالے کر دیا اور اس نے تمہیں انسانی فطرت کے راستے سے ہٹا کر اس بے حیائی میں مبتلا کر دیا جس میں وہ تمہارے پہلے باپ اور ماں کو مبتلا کرنا چاہتا تھا۔ فرمایا:

"اے بنی آدم، شیطان تمہیں فتنے میں نہ ڈالنے پائے جس طرح اس نے تمہارے باپ ماں کو جنت سے نکلوا کر چھوڑا ان کے لباس اتروا کر ان کو ان کے سامنے بے پردہ کر دے، وہ اور اس کا جتھا تم کو وہاں سے تاڑتا ہے جہاں سے تم ان کو نہیں تاڑتے"

(اعراف: ۲۷)

یہاں یا بنی آدم کے خطاب میں جو بلاغت ہے اسے بھی نظر میں رکھنا چاہیے۔ فرمایا کہ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ آدم کی اولاد اپنے باپ کے ساتھ شیطان اور اس کی ذریت کی اس دشمنی کو بھول جائے جو سراسر کینہ اور حسد پر مبنی تھی۔

سورۂ حجر میں

آغاز میں کفار کے بارے میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ آج یہ لوگ اس کتاب کا انکار کر رہے ہیں لیکن ایک ایسا وقت آنے گا جب یہ تمنا کریں گے کہ کاش اس کتاب کو مان کر ان ہولناک نتائج سے محفوظ رہتے جس سے اس بات کی وضاحت ہو گئی ہے کہ آج جو لوگ ایمان نہیں لا رہے ہیں اور غرور و تکبر کے ساتھ خدا کے رسول کی تکذیب کر رہے ہیں ان کے کفر اور تکبر کا اصل سبب یہ نہیں ہے کہ رسولوں کی صداقت ثابت کرنے کے لیے دلائل موجود نہیں ہیں یا ان کے مطالبوں کے جواب میں انھیں معجزات نہیں دکھائے جا رہے ہیں بلکہ یہ لوگ دنیوی لذتوں میں مست ہیں اور لذیذ آرزوؤں کے خواب دیکھ رہے ہیں اور ابلیس کے اس فریب میں پھنس چکے ہیں جس کی دھمکی اس نے اس وقت دی تھی جب اسے آدم کو سجدہ کرنے کا حکم ہوا تھا۔ اس کے بعد تفصیل سے یہ قصہ بیان ہوا ہے جس میں چند مزید حکمتیں اور مضمرات ہیں۔

۱۔ اس قصہ سے بعث بعد الموت پر بھی استشہاد کیا گیا ہے چنانچہ واقعہ کا آغاز کرنے سے پہلے قیامت اور حشر و نشر کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"اور بے شک یہ ہم ہی ہیں کہ زندہ کرتے اور مارتے ہیں اور ہم ہی سب کے وارث ہیں اور ہم ان کو بھی جانتے ہیں جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں اور ان کو بھی جانتے ہیں جو بعد میں آنے والے ہیں اور بے شک تمہارا خداوند ہی ہے جو ان سب کو اکٹھا کرے گا بے شک وہ علیم اور حکیم ہے"۔ (حجر: ۲۳ — ۲۵)

اس کے بعد اس حقیقت پر واقعۂ ابلیس و آدمؑ کو بطور مثال بیان کیا گیا ہے اور دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ جس انسان کو ہم نے سیاہ اور بدبودار سڑے ہوئے گارے سے پیدا کیا ہے اسے دوبارہ کیوں نہیں اٹھا کھڑا کر سکتے؟ یہی وجہ ہے کہ یہاں صرف یہی نہیں فرمایا کہ ہم نے آدمؑ کو مٹی سے پیدا کیا ہے بلکہ اس کے ساتھ "حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ" کا بھی اضافہ ہے جو دوسرے مقامات پر نہیں ہے۔ یہ بالکل اسی طرز کا استدلال ہے جس کی مثالوں سے قرآنِ پاک بھرا پڑا ہے۔ سورہ یٰسین میں ہے:

اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِیْمٌ مُّبِیْنٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِیَ خَلْقَهٗ قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیْمٌ قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمٌ	کیا انسان دیکھتا نہیں ہے کہ ہم نے اسے نطفہ سے پیدا کیا پھر وہ صریح جھگڑالو بن کر کھڑا ہو گیا؟ اب وہ ہم پر مثالیں چسپاں کرتا ہے اور اپنی پیدائش کو بھول جاتا ہے۔ کہتا ہے: کون ان ہڈیوں کو زندہ کرے گا جبکہ یہ بوسیدہ ہو چکی ہوں؟ اس سے کہو انھیں وہی زندہ کرے گا جس نے انھیں پہلے پیدا کیا تھا اور وہ تخلیق کا ہر کام جانتا ہے۔ (یٰسین: ۷۷ - ۷۹)

۲۔ دوسری بات یہ کہ چونکہ یہاں قریش کے ابلیسانہ کردار پر چوٹ کرنی تھی اس لیے ابلیس کا کردار قدرے تفصیل سے دکھایا گیا ہے چنانچہ ۳۱ تا ۴۲ آیات میں اس کی دھمکیاں وضاحت کے ساتھ نقل کی گئی ہیں۔

۳۔ اس واقعہ کے بعد قوم لوطؑ، قوم شعیبؑ، قوم ثمود وغیرہ کی عبرتناک داستان بیان کی گئی ہے تاکہ ان اقوام کی سرگزشت بھی قریش کے سامنے آ جائے جنھوں نے ضد اور ہٹ دھرمی میں

انکار کیا اور ابلیسی رعونت کا شکار ہو کر اپنی عاقبت تباہ کرلی۔

۴۔ چوتھی حقیقت یہ ذہن نشین کرائی گئی ہے کہ قریش اپنی غلطی کے خود ذمہ دار ہیں۔ شیطان کا کوئی کام اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ حیاتِ دنیا کی چمک دمک سے تم کو دھوکہ دے کر بندگی کی راہ سے تم کو منحرف کرنے کی کوشش کرتا ہے اس سے دھوکہ کھانا تمہارا اپنا عمل ہے جس کی کوئی ذمہ داری تمہارے سوا کسی اور پر نہیں ہے۔ چنانچہ سورۂ ابراہیم میں اس امر کی صراحت کردی گئی ہے کہ قیامت کے دن شیطان اپنے متبعین سے اعلان برأت کرے گا وہ کہے گا:

"بے شک اللہ نے تم سے سچا وعدہ کیا تھا اور میں نے تم سے وعدہ کیا تو اس کی خلاف ورزی کی اور مجھے تم پر کوئی اختیار نہیں تھا۔ بس میں نے تمہیں دعوت دی اور تم نے میری بات مان لی تو مجھے ملامت نہ کرنا، اپنے آپ ہی کو ملامت کرو، نہ میں تمہاری فریادرسی کرسکتا اور نہ تم میری فریادرسی کرسکتے تم نے جو مجھے شریک بنالیا تو میں نے اس کا پہلے سے انکار کردیا۔" (ابراہیم: ۲۲)

سورۂ بنی اسرائیل میں

آیات ۶۱ تا ۶۵ میں آدمؑ و ابلیس کا تذکرہ ہے اس سے پہلے کفار قریش کو اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ تم اعراض و انکار کی پالیسی پر عمل نہ کرو اور اللہ نے جن نعمتوں سے تمہیں نوازا ہے ان کی ناقدری نہ کرو بلکہ شکر و اطاعت کا رویہ اختیار کرو اس کے بعد قصۂ آدمؑ و ابلیس کو بیان کیا گیا ہے جس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان کے اعراض و انکار کا اصل سبب وہ ناشکری اور استکبار ہے جو ان کے لیڈر ابلیس کی سنت ہے۔ جس طرح ابلیس کو جب حکم ہوا کہ آدمؑ کو سجدہ کرے تو اس نے یہ کہہ کر انکار کردیا کہ میں ایک برتر مخلوق ہوں ایک خاکی مخلوق کو کس طرح سجدہ کرسکتا ہوں اسی طرح یہ لوگ بھی خدا کی نعمتیں پاکر سیادت و چودھراہٹ کے پندار میں اندھے ہوگئے ہیں اور ان کا یہ پندار ان کو اجازت نہیں دے رہا ہے کہ وہ تمہیں رسول مان کر اپنی لیڈری سے دست بردار ہوجائیں۔

چنانچہ اس واقعہ کے بعد ۶۶ تا ۷۰ آیات میں انسان کی اس نفسیات کا ذکر کیا گیا کہ جب وہ کسی مصیبت میں پکڑا جاتا ہے تو خداوند کو پکارتا اور اس کے آگے روتا اور گڑگڑاتا ہے لیکن جوں ہی اس مصیبت سے نجات پا جاتا ہے پھر اکڑنے اور سرکشی کرنے لگتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ خدا چاہے تو دوبارہ اس حالت میں گرفتار کرسکتا ہے۔ پھر انسان کی یہ کیفیت بیان کی گئی کہ

وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُوْرًا (بنی اسرائیل: ۶۷) اور انسان بڑا ہی ناشکرا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس سورہ کے آغاز میں شرک کی تردید کی گئی ہے اور اموال و اولاد میں دوسری ہستیوں کو شریک کرنے پر کفار کو ملامت کی گئی ہے فرمایا:

"کیا تمہارے رب نے تمہارے لیے تو بیٹے مخصوص کیے اور اپنے لیے فرشتوں کو بیٹیاں بنالیں۔ یہ تو تم بڑی ہی سنگین بات کہتے ہو۔ اور ہم نے اس قرآن میں گوناگوں اسلوبوں سے یہ بات واضح کردی کہ وہ یاددہانی حاصل کریں لیکن یہ چیز ان کی بیزاری ہی میں اضافہ کیے جارہی ہے۔ کہہ دو کہ اگر کچھ اور الٰہ بھی اس کے شریک ہوتے جیسے یہ دعویٰ کرتے ہیں تو وہ عرش والے پر ضرور چڑھائی کردیتے وہ پاک اور بہت برتر ہے ان باتوں سے جو یہ لوگ کہتے ہیں" (بنی اسرائیل: ۴۰-۴۳)

اس کے بعد یہ قصہ بیان کر کے گویا اس امر کی تصریح کردی کہ مال و اولاد میں کسی کو شریک ٹھہرانا شیطان کی گمراہیوں میں سے ہے۔

سورہ طٰہٰ میں

اس سورہ میں حضرت موسیٰؑ اور فرعون کی سرگزشت تفصیل سے بیان کی گئی پھر آیت ۹۹ اور اس کے بعد کی آیات میں نئے دلائل اور نئے اسلوب کے ساتھ وہی بات دہرائی گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا کہ:

"اسی طرح ہم تمہیں ماضی کی سرگزشتیں بھی سناتے ہیں اور خاص اپنے پاس سے ہم نے تم کو ایک ذکر عطا کیا ہے جو اس سے اعراض کریں گے وہ قیامت کے دن ایک بھاری بوجھ اٹھائیں گے"۔ (طٰہٰ: ۹۹، ۱۰۰)

یعنی یہ صرف ماضی کی سرگزشت نہیں ہے بلکہ یہی کچھ تمہارے اور تمہارے مخالفین کے ساتھ بھی پیش آرہا ہے اور پیش آئے گا۔ اس کے بعد آیت ۱۱۵ سے قصۂ آدمؑ و ابلیس شروع ہوگیا ہے جس سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ آج جو لوگ تمہاری اس یاددہانی سے اعراض اور دوسروں کو برگشتہ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ شیطان کا کردار ادا کر رہے ہیں اس لیے انھیں شیطان کا انجام بھگتنے کے لیے تیار بھی رہنا چاہیے۔

دوسری بات یہ کہ اس قصہ سے معاً پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتا کید کی گئی ہے کہ قرآن

جس تدریج کے ساتھ اتر رہا ہے اسی تدریج کے ساتھ لوگوں کو سناؤ۔ اسی تدریج میں حکمت ہے اس سبب کے لیے جلدی نہ کرو۔ جلدی میں خیر و برکت نہیں ہے یہ بادشاہ حقیقی کا فرمان ہے کسی سائل کی درخواست نہیں ہے اس لیے لوگوں کے ردّ و قبول سے بے نیاز ہو کر جس تدریج اور ترتیب کے ساتھ یہ اتر رہا ہے لوگوں کو سناتے رہو اس کے بعد حضرت آدمؑ کا قصہ بیان ہوا ہے جس سے گویا اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ یہی عجلت آدمؑ کی لغزش کا سبب بنی۔ انسانی فطرت کے اسی ضعف سے ابلیس نے فائدہ اٹھایا اور آدمؑ کو ورغلا کر اللہ کی اس ہدایت سے غافل کر دیا جوان کو ایک خاص درخت کے پھل سے اجتناب کے لیے کی گئی تھی۔ مقصود یہ ہے کہ یہ عجلت کسی کو بھی راس نہیں آئی ہے۔ اس سے پہلے حضرت موسیٰ کی داستان میں بھی یہ حقیقت واضح فرمائی گئی ہے کہ ان کی عجلت بھی ان کے اور ان کی قوم کے لیے ایک سخت آزمائش بن گئی۔ ان واقعات سے آنحضورؐ کو یہ تعلیم دینا مقصود ہے کہ دعوت کے معاملے میں جلدی نہ کریں بلکہ صبر و عزم کے ساتھ درجہ بدرجہ جس طرح آپ کو ہدایت کی جارہی ہے اپنے کام میں لگے رہیں۔ اگر آپ نے جلدی کی تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ آپ کی امت کی تربیت میں کمی رہ جائے اور کوئی شیطان یا سامری اس سے فائدہ اٹھا کر لوگوں کو ایک فتنہ میں مبتلا کر دے۔

سورۂ صٓ میں

اس سورہ کے آغاز میں بتایا گیا تھا کہ یہ کتاب قرآن تو ایک نصیحت اور یاد دہانی ہے لیکن یہ کفار کبر و غرور میں مبتلا ہونے کی وجہ سے اس کی مخالفت کر رہے ہیں:

"یہ سورہ صٓ ہے۔ قسم ہے یاد دہانی سے معمور قرآن کی (کہ اس کی ہر بات برحق ہے) بلکہ جن لوگوں نے اس کا انکار کیا وہی گھمنڈ اور مخاصمت میں مبتلا ہیں" (صٓ: ۲-۱)

اس کے بعد ماضی کی بعض سرکش قوموں کا حوالہ ہے جنہوں نے اللہ کے رسول کے ساتھ یہ متکبرانہ روش اختیار کی اور بالآخر کیفر کردار کو پہونچیں۔ پھر حضرت داؤدؑ، حضرت سلیمانؑ اور دوسرے انبیاء کا حوالہ ہے جنہوں نے بے مثال قوت و حشمت حاصل کرنے کے باوجود تکبر کا رویہ اختیار نہ کیا بلکہ ان کی شوکت و قوت میں جتنا ہی اضافہ ہوتا گیا اتنی ہی ان کی شکر گزاری اور انابت ترقی کرتی گئی۔ آخر میں (۷۱ تا ۸۸) آدمؑ و ابلیس کا ماجرا بیان ہوا اور اس کے حوالے سے اس کبر و رعونت کا شجرۂ نسب بیان کر دیا گویا قریش کو اس آئینہ میں دکھایا ہے کہ وہ جس گھمنڈ میں مبتلا ہو کر رسول کی تکذیب کر رہے ہیں یہ صالحین کی نہیں بلکہ ابلیس کی میراث ہے اس لیے اگر یہ اسی سنت کو زندہ کرنے پر تلے ہوئے ہیں تو اس انجام کے لیے بھی تیار رہیں

جو ابلیس اور اس کی پیروی کرنے والوں کا ہوگا۔

سورۂ کہف میں

اس سورہ میں آدمؑ و ابلیس کا ماجرا بیان کرنے سے پہلے اس دنیوی زندگی کی تمثیل پیش کی ہے جس کی محبت میں اندھے ہوکر یہ کفار قریش قرآن اور پیغمبر اسلام کی باتیں سننے کو تیار نہیں تھے۔ فرمایا کہ اس دنیا کی جتنی زینتیں اور رونقیں ہیں وہ ساتھ جانے والی نہیں ہیں صرف آدمی کے اعمال صالحہ اس کے ساتھ جائیں گے۔

> "اور ان کو اس دنیوی زندگی کی تمثیل سناؤ کہ اس کو یوں سمجھو کہ بارش ہو جس کو ہم نے آسمان سے اتارا پس زمین کی نباتات اس سے خوب ابھریں پھر وہ چورا ہو جائیں جس کو ہوائیں اڑائے لیے پھریں اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ مال و اولاد دنیوی زندگی کی زینت ہیں اور باقی رہنے والے اعمال صالحہ باعتبار ثواب اور باعتبار امید تمہارے رب کے نزدیک بہتر ہیں۔" (کہف: ۴۵، ۴۶)

اس کے بعد آدمؑ و ابلیس کی داستان بیان کردی تاکہ یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ مال و اولاد پر الجھنا اور دنیوی زندگی پر فریفتہ و دیوانہ ہونا ابن آدم کا نہیں بلکہ شیطان کا وطیرہ ہے جس نے تمہارے جد امجد آدمؑ کو ایسی ہی زندگی کی دل فریبیاں دکھا کر خدا کی حکم عدولی پر اکسایا تھا۔

اس طرح دیکھئے واقعہ ایک ہے لیکن ہر جگہ لواحق و تضمنات، جملوں کی ساخت و ترتیب، پس منظر اور پیش منظر بدلے ہوئے ہیں اور ہر جگہ مختلف و منفرد پہلوؤں پر زور دیا گیا ہے کہیں آدمؑ کی خلافت اور اس کے تقاضوں پر زور دیا گیا ہے کہیں شرک کی تردید کے پس منظر میں یہ واقعہ آیا ہے کہیں بعث بعد الموت پر اس واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے کہیں اتباع غیر اللہ کے انجام بد سے متنبہ کرنے کے لیے یہ داستان بیان ہوئی ہے کہیں دنیوی زندگی کی زینتوں اور رونقوں پر تنقید کرتے ہوئے اس واقعہ سے مدد لی گئی ہے لیکن مجال نہیں ہے کہ کہیں اکتاہٹ یا واقعہ کا بے جا طول یا تکرار کا عیب محسوس ہو۔

قصۂ ابراہیمؑ مختلف سورتوں میں

اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کی داستان قرآن میں مختلف مواقع پر بیان ہوئی ہے لیکن ہر جگہ مقصد اور مدعا دوسری جگہوں سے مختلف اور اسلوب بیان بدلا ہوا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ میں سب سے پہلے آیات ۱۲۴ تا ۱۴۱ میں یہ قصہ بیان ہوا ہے جس کے چند عناصر یہ ہیں:-

۱۔ حضرت ابراہیمؑ کو امامت و پیشوائی کا جو منصب اللہ نے عطا فرمایا تھا وہ بطور وراثت نہیں بلکہ خاص عطیۂ الٰہی تھا اس وجہ سے ان کی ذریت میں سے بھی وہی لوگ اس منصب کے سزاوار ہوں گے جو اس منصب کے شایانِ شان صفات کے حامل ہوں گے چنانچہ فرمایا:

"اس نے کہا، میں تجھے سب لوگوں کا پیشوا بنانے والا ہوں۔ ابراہیمؑ نے عرض کیا" اور کیا میری اولاد سے بھی یہی وعدہ ہے؟" اس نے جواب دیا "میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے"۔ (بقرہ: ۱۲۴)

۲۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ نے بیت اللہ کی تعمیر کے وقت ایک امت مسلمہ برپا کرنے اور ان کے اندر انہی میں سے ایک رسول مبعوث کرنے کی دعا کی تھی (بقرہ: ۱۲۹-۱۲۸)

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی دعائے ابراہیمی کے مظہر اور اسی ملت ابراہیمی کے داعی ہیں اس لیے کہ حضرت ابراہیمؑ نے جن صفات کے پیغمبر کے لیے دعا کی تھی (یعنی تلاوتِ آیات، تعلیم کتاب و حکمت اور تزکیہ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعینہٖ انہی صفات کے ساتھ مبعوث ہوئے اور آپ نے اُمیوں کے اندر عملاً وہ سارے کام انجام دیے جن کے لیے حضرت ابراہیمؑ نے دعا فرمائی تھی۔ سورہ جمعہ میں ہے

"وہی خدا ہے جس نے بھیجا اُمیوں میں ایک رسول جو ان کو پڑھ کر سناتا ہے اس کی آیتیں اور ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے بیشک یہ لوگ اس سے پہلے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے"۔ (جمعہ: ۲)

۴۔ ان حقائق کا تقاضا ہے کہ اہل کتاب یہودیت یا نصرانیت کے تعصب میں مبتلا نہ ہوں بلکہ اس ملت ابراہیمیؑ کی پیروی کریں جس کی دعوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم دے رہے ہیں:

"پھر اگر وہ اسی طرح ایمان لائیں جس طرح تم ایمان لائے ہو تو ہدایت پر ہیں اور اگر اس سے منہ پھیریں تو کھلی بات ہے کہ وہ ہٹ دھرمی میں پڑ گئے ہیں" (بقرہ: ۱۳۷)

اسی سورہ میں دوبارہ آیت ۲۵۸ میں حضرت ابراہیمؑ کی زندگی کے ایک مخصوص پہلو پر زور ڈالنے کے لیے آپ کی سرگزشت بیان ہوئی ہے جس کا مقصد اس سنتِ الٰہی کی تمثیلی وضاحت ہے جو ہدایت و ضلالت کے باب میں جاری ہے وہ سنت یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کی نعمتوں کو اس کا فضل قرار دینے کے بجائے ان کو اپنا حق سمجھتے ہیں، جو نعمتوں پر خدائے منعم کا شکرگزار ہونے کے بجائے غرور اور گھمنڈ میں مبتلا ہوتے ہیں جو خدا کی فرماں برداری کے بجائے اپنی خدائی کے تخت بچھاتے ہیں ان پر ہدایت کی راہ

نہیں کھلا کرتی۔ ایسے لوگ حق واضح ہونے کے بعد بھی بحث اور کٹ حجتی کی کوئی نہ کوئی راہ ڈھونڈھ ہی لیتے ہیں اور اگر بچاؤ کی کوئی راہ نظر نہ آئے تو وہ نمرود کی طرح ششدر اور مبہوت تو رہ جاتے ہیں لیکن حق کی قبولیت کا دروازہ پھر بھی ان پر نہیں کھلتا:

"اللہ لوگوں کا کارساز ہے جو ایمان لاتے ہیں۔ وہ ان کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف لاتا ہے اور جن لوگوں نے کفر کیا ہے ان کے کارساز طاغوت بنتے ہیں وہ ان کو روشنی سے تاریکیوں کی طرف دھکیلتے ہیں یہی لوگ دوزخی ہیں۔ یہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ کیا تم نے اس کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیمؑ سے اس کے رب کے بارے میں اس وجہ سے حجت کی کہ خدا نے اس کو اقتدار بخشا تھا جبکہ ابراہیمؑ نے کہا میرا رب تو وہ ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے وہ بولا کہ میں بھی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا یہ بات ہے تو اللہ سورج کو پورب سے نکالتا ہے تو اسے پچھم سے نکال دے تو وہ کافر یہ سن کر بھونچکا رہ گیا اور اللہ ظالموں کو راہ یاب نہیں کرتا۔" (بقرہ: ۲۵۷-۲۵۸)

سورہ انعام میں

حضرت ابراہیمؑ کی سرگزشت آیات ۷۴ تا ۹۰ میں بیان ہوئی ہے۔ اس سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت ہے کہ ان کفار قریش سے کہہ دو کہ کیا حق واضح ہو جانے اور اللہ کی ہدایت آجانے کے بعد ہماری مت ماری ہوئی ہے کہ ہم صحرا میں گم کردہ قافلے کی طرح بھٹکتے پھریں؟ ہم تو اب اسی راہ پر چلیں گے جو خدا نے ہمارے لیے کھولی ہے اس کے بعد حضرت ابراہیمؑ اور ان سے پہلے اور ان کے بعد پیدا ہونے والے تمام انبیاء کا حوالہ دے کر بتایا گیا ہے کہ ان سب کی دعوت یہی تھی جو پیغمبر دے رہے ہیں پھر نبیؐ کو مخاطب کرکے فرمایا ہے کہ تم بہرحال اسی ہدایت یافتہ گروہ کی ہدایت کی پیروی کرو اگر تمہاری یہ قوم تمہاری یہ بات نہیں سنتی تو اس کو اس کے حال پر چھوڑ دو۔ تمہاری ذمہ داری صرف دعوت و تبلیغ کی ہے ان کے دلوں میں ایمان و ہدایت اتار دینا تمہارا کام نہیں ہے:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ (انعام: ۹۰)	یہی لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت بخشی تو تم بھی انہی کے طریقے کی پیروی کرو۔ اعلان کر دو کہ میں اس پر تم سے کسی صلہ کا طالب نہیں، یہ تو بس عالم والوں کے لیے ایک یاد دہانی ہے۔

سورۂ توبہ میں

حضرت ابراہیمؑ کے تذکرہ سے پہلے نبیؐ اور اہل ایمان کو اس بات کی سختی سے تاکید کی گئی ہے کہ جن لوگوں پر حق پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے اور جن سے اتمام حجت کے بعد اعلان برأت ہو چکا ہے پھر بھی وہ ایمان نہ لائے ان کے لیے اہل ایمان مغفرت نہ مانگیں اس لیے کہ اس قسم کے مخالفین اور دشمنان اسلام خدا کے غضب کے مستحق ہیں ان کے لیے رشتۂ قرابت یا کسی اور رابطۂ محبت کی بنا پر رحمت کی دعا کرنے کے معنی یہ ہیں کہ حمیتِ قرابت حمیتِ حق پر غالب ہے۔ اس کے بعد حضرت ابراہیمؑ کا ذکر آیا ہے:

"اور ابراہیمؑ کا اپنے باپ کے لیے مغفرت مانگنا صرف اس وعدے کے سبب سے تھا جو اس نے اس سے کر لیا تھا پھر جب اس پر واضح ہو گیا کہ وہ اللہ کا دشمن ہے تو اس نے اس سے اعلانِ برأت کر دیا بے شک ابراہیم بڑا ہی رقیق القلب اور بردبار تھا۔" (توبہ: ۱۱۴)

اس سے ماقبل کی جو آیت ہے اسے بھی سامنے رکھئے تاکہ ربط اور پس منظر واضح رہے:

"نبی اور مومنین کے لیے روا نہیں کہ وہ مشرکوں کے لیے مغفرت مانگیں اگرچہ وہ قرابت دار ہی کیوں نہ ہوں جبکہ یہ ظاہر ہو چکا کہ یہ جہنم میں جانے والے لوگ ہیں۔" (توبہ: ۱۱۳)

یعنی حضرت ابراہیمؑ نے جو کچھ کیا وہ محض ایک وعدے کا ایفا تھا جو وہ اپنے باپ سے کر چکے تھے پھر یہ اس وقت کا معاملہ ہے جب ان پر بات پوری طرح واضح نہیں ہوئی تھی کہ باپ فی الحقیقت اللہ کا دشمن ہے لیکن جب اس کی دشمنی آشکارا ہو گئی تو اعلانِ برأت کر دیا۔

سورۂ ھود میں

حضرت ابراہیمؑ کا تذکرہ پچھلے رسولوں اور ان کی قوموں کے ضمن میں ہوا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ انبیاء اور ان کے اہلِ ایمان ساتھی محفوظ رہے اور منکرین و مکذبین پر خدا کا عذاب آدھمکا اور وہ اس کی لپیٹ سے نہ بچ سکے۔ اس لیے قریش نے آج جو روش اختیار کر رکھی ہے اس کا انجام بھگتنے کے لیے وہ تیار رہیں اور دوسری طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ دکھانا ہے کہ آج جو کچھ تمہیں پیش آ رہا ہے بعینہٖ وہی کچھ تم سے پہلے کے رسولوں کو بھی پیش آ چکا ہے اس لیے حالات سے گھبرانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صبر و عزیمت کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہے فرمایا:

"اور ابراہیم کے پاس ہمارے فرستادے خوش خبری لے کر آئے۔ کہا سلامتی ہو۔ اس نے

بھی کہا سلامتی ہو۔ دیر نہیں گزری کہ اس نے ان کے آگے بھنا ہوا بچھڑا پیش کیا پھر جب دیکھا کہ ان کے ہاتھ اس کی طرف نہیں بڑھ رہے ہیں تو اس نے ان میں اجنبیت پائی اور ان کی طرف سے ایک خدشہ محسوس کیا وہ بولے کہ تم اندیشہ نہ کرو، ہم تو قوم لوط کی طرف بھیجے گئے ہیں اور اس کی بیوی پاس کھڑی تھی وہ ہنسی پس ہم نے اس کو اسحاق کی خوشخبری دی اور اس کے آگے یعقوب کی۔ وہ بولی کہ ہائے شامت، کیا میں اب بچہ جنوں گی جب میں خود بھی ایک بڑھیا ہوں اور یہ میرے شوہر بھی بوڑھے ہیں! یہ تو ایک نہایت ہی عجیب بات ہوگی، وہ بولے، کیا خدا کی بات پر تعجب! اللہ کی رحمت اور برکتیں نازل ہوں آپ پر اے اہلِ بیتِ نبی بے شک وہ سزاوارِ حمد و بزرگ ہے۔ تو جب ابراہیمؑ کا خوف دور ہوا اور اس کو بشارت ملی تو وہ ہم سے قوم لوط کے بارے میں بحث کرنے لگا۔ بے شک ابراہیم نہایت ہی بردبار، دردمند اور اپنے رب کی طرف دھیان رکھنے والا تھا۔ اے ابراہیمؑ یہ بحث چھوڑو، اب تمہارے رب کا حکم ہو چکا ہے اور ان پر ایک ایسا عذاب آنے والا ہے جو ٹالے نہ ٹالا جا سکے۔" (ہود: ۶۹-۷۶)

سورہ ابراھیم میں

یہاں حضرت ابراہیمؑ کا تذکرہ کرنے سے پہلے قرآن نے کفار قریش پر خدا کی بے شمار نعمتوں کا تذکرہ کیا ہے اور پھر ان کا کفران نعمت بھی بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ اللہ نے انھیں حرم کی پاسبانی عطا کی اور اس کے طفیل میں تمام عرب کی سیادت و قیادت بخشی۔ ان کو بدویانہ اور گلہ بانی کی غیر مطمئن زندگی کی جگہ شہری زندگی کا سکون بخشا۔ ایک وادیٔ غیر ذی ذرع میں رزق و فضل کے دروازے کھولے۔ بارش، کشتی، دریا، سورج، چاند، شب و روز سب کو ان کی نفع رسانی میں سرگرم کیا پھر اس کے بعد قرآن نے حضرت ابراہیمؑ کی داستان بیان کر کے سب سے بڑی نعمت جو کفار قریش پر ہوئی اس کا بھی اظہار کر دیا یعنی بتوں کی پوجا اور شرک سے اجتناب۔ لیکن انھوں نے ان ساری نعمتوں کی قدر نہ کی اور کفر و شرک کی زندگی اختیار کر لی اور بہت سے شرکاء و شفعاء ایجاد کر کے خلق خدا کو ان کی پرستش کی راہ پر لگا دیا:۔

"اور تم کو ہر چیز میں سے بخشا جس کے تم طالب بنے اور اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو گے تو ان کو شمار نہ کر پاؤ گے بے شک انسان بڑا ہی حق تلف اور ناشکرا ہے۔

اور یاد کرو جب ابراہیمؑ نے دعا کی کہ اے میرے رب اس سرزمین کو پرامن بنا

اور مجھ کو اور میری اولاد کو اس بات سے محفوظ رکھ کہ ہم بتوں کو پوجیں، اے میرے رب ان بتوں نے لوگوں میں سے ایک خلق کثیر کو گمراہ کر رکھا ہے تو جو میری پیروی کرے وہ تو مجھ سے ہے اور جو میری نافرمانی کرے تو تو بخشنے والا مہربان ہے۔" (ابراہیم: ۳۵-۳۶)

حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا اس طرح قبول ہوئی کہ انسان تو انسان اس سرزمین پر کسی جاندار کو ستانا بھی گناہ ٹھہرا۔ حج کے لیے چار مہینے محترم قرار دیے گئے، کفار قریش کو خانہ کعبہ کی بدولت پورے عرب کی حکمرانی نصیب ہوئی اور شرک سے اجتناب کا یہ طریقہ نکالا کہ اس میں برابر انبیاء آتے رہے جنھوں نے شرک و بت پرستی کا استیصال کیا۔

سورۂ مریم میں

چونکہ اس سورہ کا عمود توحید کا اثبات اور شرک کا ابطال ہے اس لیے اس میں انبیاء کے حوالے سے یہ بات کہی گئی ہے کہ ان کی دعوت توحید کی دعوت تھی لیکن ان کے پیرو شرک میں مبتلا ہو گئے۔ اس لیے یہاں حضرت ابراہیمؑ کے قصے سے مکالمہ کا وہ حصہ نقل کیا گیا ہے جو اس مقصد کے لیے موزوں اور مفید تھا فرمایا:

"اور کتاب میں ابراہیمؑ کی سرگزشت کو یاد کرو بے شک وہ راست باز اور نبی تھا۔ یاد کرو جبکہ اس نے اپنے باپ سے کہا کہ اے میرے باپ آپ ایسی چیزوں کی پرستش کیوں کرتے ہیں جو نہ سنتی ہیں نہ دیکھتی ہیں اور نہ وہ آپ کے کچھ کام آنے والی ہیں۔ اے میرے باپ، میرے پاس وہ علم آیا ہے جو آپ کے پاس نہیں آیا ہے تو آپ میری پیروی کریں میں آپ کو سیدھی راہ دکھاؤں گا۔ اے میرے باپ، شیطان کی پرستش نہ کیجیے، شیطان خدائے رحمان کا بڑا ہی نافرمان ہے۔ اے میرے باپ، مجھے ڈر ہے کہ آپ کو خدائے رحمٰن کا کوئی عذاب آپکڑے اور آپ شیطان کے ساتھی بن کے رہ جائیں۔

وہ بولا اے ابراہیمؑ، کیا تم میرے معبودوں سے برگشتہ ہو رہے ہو، اگر تم باز نہ آئے تو میں تمہیں سنگسار کر دوں گا، تم ہمیشہ کے لیے مجھ سے دور ہو دفع ہو۔" (مریم ۴۱ – ۴۶)

سورۂ انبیاء میں

کفار قریش کو تنبیہ ہے کہ جو دعوتِ توحید آج رسول تمہیں دے رہے ہیں وہی تمام انبیاء نے اپنی قوموں کو دی ہے:

"کیا انھوں نے خدا کے سوا دوسرے معبود ٹھہرا رکھے ہیں؟ ان سے کہو کہ اپنی دلیل پیش کرو۔ یہ تعلیم ہے ان لوگوں کی جو میرے ساتھ ہیں اور ان لوگوں کی بھی جو مجھ سے پہلے ہوئے بلکہ ان میں سے اکثر حق سے بے خبر ہیں اس وجہ سے اعراض کیے جا رہے ہیں۔" (انبیاء: ۲۴)

اس کے بعد حضرت ابراہیمؑ کا وہ عملی کردار سامنے رکھ دیا گیا جو توحید کا کھلا اعلان اور شرک سے واضح برأت اور نفرت کا مظہر ہے فرمایا:

"پس اس نے ان (بتوں) کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا بجز ان کے ایک بڑے کے تاکہ وہ اس کی طرف رجوع کریں۔ وہ بولے کہ ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ حرکت کس نے کی! بے شک وہ بڑا ہی ظالم ہے لوگوں نے بتایا کہ ہم نے ایک جوان کو ان کا ذکر کرتے سنا تھا جس کو ابراہیم کہتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ اس کو لوگوں کے سامنے حاضر کرو تاکہ وہ بھی گواہ رہیں۔ انھوں نے پوچھا کہ ابراہیمؑ کیا یہ حرکت ہمارے معبودوں کے ساتھ تم نے کی ہے! اس نے جواب دیا کہ بلکہ ان کے اس بڑے نے یہ حرکت کی ہے تو انہی سے پوچھ لو اگر یہ بولتے ہوں۔ تو ان کو ذرا تنبہ ہوا اور آپس میں بولے کہ بلاشبہ تم ہی ناحق پر ہو۔" (انبیاء، ۵۸-۶۴)

اس طرح دیکھئے کہ مختلف مواقع پر قصہ کے جس پہلو کی ضرورت تھی اسے بیان کیا ہے اور تکرار کا عیب کہیں پیدا نہیں ہونے پایا ہے۔ ان دو واقعات کی تفصیل سے قرآن کے دیگر واقعات کی تکرار کی حکمت سمجھ میں آسکتی ہے۔

تعلیقات وحواشی

لہ علماء نے قرآن کے قصص وواقعات کے سلسلے میں اور بھی مختلف باتیں کہی ہیں مثال کے طور پر:

۱۔ سورہ فاتحہ میں بندے نے اپنے رب سے دعا کی تھی کہ "اے اللہ ہمیں صراط مستقیم کی ہدایت دے — ان لوگوں کا راستہ جنھیں تو نے اپنے انعامات سے نوازا نہ کہ ان لوگوں کا راستہ جن پر غضب نازل کیا گیا اور نہ ان لوگوں کا راستہ جو گمراہ ہوئے" اس کے جواب میں اللہ نے منعم علیہ اور مغضوب علیہ قوموں اور افراد کی سرگزشت تفصیل سے بیان کر دی۔

۲۔ ان قصوں سے دوسری تعلیم ہمیں یہ ملتی ہے کہ اسلام کوئی نیا دین نہیں ہے جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے بلکہ یہ وہ واحد دین ہے جس کی طرف دعوت دینے کے لیے اللہ تعالیٰ نے رسالت کا سلسلہ قائم فرمایا ہے

تک کا آخری رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے جن پر وحی و نبوت کا سلسلہ تمام ہوا گویا دوسری طرف ان قصوں
سے انبیاء سابقین کی تصدیق ہوگئی۔

۳۔ تیسری تعلیم یہ ملتی ہے کہ جس طرح سارے انبیاء کا اصل دین اسلام تھا اسی طرح ان کے موافقین ومخالفین
اور دوست و دشمن سبھی یکساں فطرت کے حامل تھے اور ان کے مزاج میں ہمیشہ یکسانیت پائی جاتی رہی ہے ماننے والوں
کو بار بار آزمایا گیا اور بالآخر کامیاب ہوئے اور منکرین کو مہلت دی گئی اور آخرکار ناکام و نامراد ہوگئے۔

۴۔ چوتھی تعلیم یہ ملتی ہے کہ جو لوگ وحی الٰہی سے بے نیاز ہو کر اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی کی تشکیل کرتے ہیں
وہ اسی تباہی و بربادی سے دوچار ہوتے ہیں جو ہمیشہ سے گمراہ اور مفسد قوموں کا مقدر رہا ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں
آسکتی کیونکہ یہ اللہ کی سنت ہے اور اللہ کی سنت کبھی تبدیل نہیں ہوتی۔

(مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ابوالقاسم عبدالرحمٰن السہیلی (متوفی ۵۸۱ھ) کی کتاب التعریف والاعلام
بما ابہم فی القرآن من الاسماء والاعلام نیز علامہ احمد العدوی کی ضبط اسماء الانبیاء علیہم السلام الذین ذکروا فی القرآن
الکریم نیز احمد السجاعی کی فتح المنان فی بیان مشاہیر الرسل فی القرآن اور محمد ابوالخیر عابدین کی التعریف فی التکریر وغیرہ)

۲ے جیسا کہ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے لکھا ہے کہ قرآن "ابلاغ حق اور دعوت الی اللہ کے اہم مقصد کے
پیش نظر صرف انہی وقائع کو سامنے لاتا ہے جو اس غرض وغایت کو پورا کرتے ہوں اور اسی لیے قرآن عزیز میں ان کی
تکرار پائی جاتی ہے تاکہ سامعین کے دلوں میں وہ گھر کرسکیں اور فطری وطبعی رجحانات کو ان حقائق کی جانب
متوجہ کیا جاسکے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ ایک بات کو مختلف پیرایہ ہائے بیان اور مناسب حال اسلوب نگارش
سے بار بار دوہرایا جائے اور خوابیدہ قوائے فکریہ کو پے بہ پے بیدار کیا جائے"۔ (قصص القرآن حصہ اول کا مقدمہ
ص: ۵ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۰ء) یا مثال کے طور پر مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ تفہیم القرآن کے مقدمہ میں لکھتے
ہیں کہ: "بے شک قرآن مجید ایک دعوت اور عملی تحریک ہے جس کا فطری اقتضا یہ ہے کہ وہ جس وقت جس مرحلے میں ہو
اس میں وہی باتیں کہی جائیں جو اس مرحلے سے مناسبت رکھتی ہوں اور جب تک دعوت ایک مرحلے میں رہے بعد کے
مراحل کی بات نہ چھیڑی جائے بلکہ اس مرحلے کی باتوں کا اعادہ کیا جاتا رہے خواہ اس میں چند مہینے لگیں یا کئی سال
صرف ہو جائیں اور پھر یہ اعادہ ایک ہی ڈھنگ اور ایک ہی عبارت میں نہ ہو کہ طبائع انھیں سن سن کر اکتا جائیں بلکہ ہر بار
نئے الفاظ نئے اسلوب اور نئی آن بان سے کہی جائیں"۔ ۳ے مناع القطان مباحث فی علوم القرآن، الدار السعودیہ
للنشر ص: ۱۵۳۔ ۴ے عبدالوہاب حمودہ، القرآن وعلم النفس ۱۹۶۲ء ص: ۱۰۳ نیز تفصیل کے لیے دیکھئے: سید قطب شہید
قرآن کے فنی محاسن سن طباعت ۱۹۸۳ء باب قرآن اور واقعہ نگاری ص: ۲۰۱ — ۲۱۹

۵۵ مقالات سلیمان جلد سوم ۱۹۶۱ء ص: ۹۸۔ سید قطب شہید قرآن کے واقعات کی تکرار پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں ...... یہ بات قابل غور ہے کہ پورے واقعہ کو نہیں بلکہ اس کی بعض کڑیوں کو مکرر سہ کرر لایا جاتا ہے ــــ خصوصاً ان کڑیوں کو جن میں عبرت و موعظت پر مشتمل مواد مذکور ہوتا ہے ــــ جہاں تک پورے واقعہ کو دوہرانے کا تعلق ہے تو ایسا قرآن میں شاذ و نادر ہی ہوا ہے اور وہ بھی خاص وجوہ و اسباب اور سیاق و سباق کی مناسبات کی بنا پر چنانچہ واقعات کے اغراض بیان کرتے ہوئے ہم اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ جب قاری واقعہ کی مکرر لائی گئی کڑیوں کا مطالعہ کرتا اور ساتھ ہی اس کے سیاق و سباق پر نگاہ ڈالتا ہے تو ان کو مکمل طور پر اس واقعہ سے ہم آہنگ پاتا ہے وہ محسوس کرتا ہے کہ جس کڑی کو جہاں کہیں بھی لایا گیا ہے اور اس کے لیے جو اسلوب بیان بھی اختیار کیا گیا ہے وہ بالکل درست ہے۔ اس بات کو کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ بنیادی طور سے قرآن کریم کتاب دعوت ہے اس لیے واقعہ کی جو کڑی ذکر کی گئی ان دونوں میں کامل یک رنگی و ہم آہنگی کا ہونا قرآن کا اولین مقصد ہے اور ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے مگر واقعہ کا فنی پہلو اس سے متاثر نہیں ہو پاتا۔ (قرآن کے فنی محاسن ص: ۲۲۰) ۵۶ یہ نکتہ مولانا ابو اللیث اصلاحی ندوی نے اپنے ایک مضمون میں اٹھایا ہے تفصیل کے لیے پورا مضمون ملاحظہ کیجئے: ماہنامہ 'الاصلاح' سرائے میر اعظم گڑھ مارچ، اپریل، مئی ۱۹۳۶ء کے شماروں میں "قرآن میں تکرار کی نوعیت اور قصۂ آدم و شیطان"۔ ۵۷ احادیث میں بھی اس امر کی صراحت موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت دعائے خلیل اور نوید مسیحا کا مظہر تھی۔ حضرت عرباض بن ساریہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تمہیں اپنے ابتدائی امر کے بارے میں بتاؤں؟ میں اپنے باپ ابراہیمؑ کی دعا، حضرت عیسیٰؑ کی بشارت اور اپنی ماں کا خواب ہوں جو انھوں نے میری پیدائش کے وقت دیکھا (تفسیر روح المعانی مطبوعہ مصر جزو اول صفحہ ۳۸۶ بحوالہ مسند احمد) حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ نے فرمایا "اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں سے حضرت اسمٰعیلؑ کو چنا اور حضرت اسماعیلؑ میں سے بنی کنانہ کو اور بنی کنانہ میں سے قریش کو اور قریش میں سے بنی ہاشم کو اور بنی ہاشم میں سے مجھ کو منتخب فرمایا (ترمذی مطبوعہ رشیدیہ دہلی ابواب مناقب رسول اللہ ص: ۲۰۱)

۵۸ یہاں اتنی بات ذہن میں ضرور رہنی چاہیے کہ خدا کے باغیوں کے ساتھ جو ہمدردی ممنوع ہے وہ صرف وہ ہمدردی ہے جو دین کے معاملہ میں دخل انداز ہوتی ہو رہی انسانی ہمدردی اور دنیوی تعلقات میں صلہ رحمی، مواسات اور رحمت و شفقت کا برتاؤ تو یہ ممنوع نہیں ہے بلکہ محمود ہے رشتہ دار خواہ کافر ہو یا مومن اس کے دنیوی حقوق ضرور ادا کیے جائیں گے مصیبت زدہ انسان کی بہرحال مدد کی جائے گی۔ حاجت مند آدمی کو بہرصورت سہارا دیا جائے گا بیمار اور زخمی کے ساتھ ہمدردی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی جائے گی یتیم کے سر پر یقیناً شفقت کا ہاتھ رکھا جائے گا اور ایسے معاملات میں ہرگز یہ امتیاز نہ کیا جائے گا کہ کون مسلم ہے اور کون غیر مسلم۔ (تفہیم القرآن جلد دوم ۱۹۵۵ء ص: ۲۴۲) اس مضمون کی تیاری میں مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن سے خاص طور پر استفادہ کیا گیا ہے۔

مذہب کا اسلامی تصوّر

سلطان احمد اصلاحی

عجائبات عالم سے ہے کہ اسلام اور اس کے دستور اساسی — قرآن — کے روئے زمین پر موجود ہوتے ہوئے اس تصور کو قبول عام حاصل کرنے کا موقع ملا کہ "مذہب انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں"، جبکہ اس کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ دین و دنیا کی تقسیم اور "خدا و قیصر" کی دوئی کو یک قلم ختم کرکے پوری انسانی زندگی کو تابع امر رب بنا دینے کی تاکید کرتا ہے۔ ایک خدا کی بندگی اور زندگی کے تمام دائروں میں اس کی بے لاگ اطاعت، یہی چیز اس کی جملہ تعلیمات کا مغز اور جوہر ہے۔ اور کسی کھوٹ اور کسی تحفظ کے بغیر وہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے تمام گوشوں میں خدا کے بتائے ہوئے طریقے اور اس کے دئیے ہوئے احکامات کی پیروی کو لازم قرار دیتا ہے۔ قرآن اپنے ماننے والوں کو تاکید کرتا ہے کہ وہ اسلام میں پورے کے پورے داخل ہوں۔ اور اپنے جملہ معاملات زندگی میں اس کی لائی ہوئی شریعت اور اس کے عطا کردہ احکام کو دانتوں سے پکڑ لیں۔ اس سے ہٹ کر کسی دوسرے راستے کی پیروی، شیطان کی پیروی ہے، جس کے نتیجے میں آدمی خدائے عزیز و حکیم کی گرفت میں آئے بغیر نہیں رہ سکتا:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِى السِّلْمِ كَآفَّةً ۖ وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ۗ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِّنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ الْبَيِّنٰتُ فَاعْلَمُوْۤا اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۔ (البقرہ: ۲۰۸-۲۰۹)	اے ایمان والو! اسلام میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ اور شیطان کے راستوں کی پیروی نہ کرو۔ وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔ اب اگر تم پھسلتے ہو جبکہ تمہارے پاس (جملہ معاملات زندگی سے متعلق) واضح تعلیمات آچکی ہیں تو جان لو کہ اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بجا طور پر کہا ہے:

يقول الله تعالى آمرا عباده المومنين به المصدقين برسوله	اللہ تعالیٰ اپنے ان بندوں کو جو اس پر ایمان لانے والے اور اس کے رسول کی تصدیق

ان یأخذوا بجمیع عری الاسلام
وشرائعه والعمل بجمیع
اوامره وترك جمیع زواجره
ما استطاعوا من ذالك[1]

کرنے والے ہیں حکم دیتے ہوئے فرماتا ہے
کہ وہ اسلام کی تمام کڑیوں اور اس کے جملہ
احکام و قوانین کو مضبوط پکڑ لیں اس کے تمام اوامر
پر عمل پیرا ہوں اور اس کی تمام نواہی کو چھوڑ دیں
اپنی قوت و استطاعت کی حد تک۔

بہت سے مفسرین کرامؒ نے آیت میں مذکور لفظ 'کافۃ' کو 'ادخلوا' کی ضمیر سے حال مانا ہے۔ یعنی کہ 'اے اہلِ ایمان! تم تمام کے تمام اسلام میں داخل ہو جاؤ' ادخلوا فی الاسلام کلکم، لیکن صحیح بات وہی ہے جو اوپر آیت کی تفسیر میں مذکور ہوئی:

وهوانهم امروا کلهم ان یعملوا
بجمیع شعب الایمان و
شرائع الاسلام وهی کثیرة
جدا ما استطاعوا منها[2]

اور وہ یہ کہ تمام مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ
ایمان کے تمام شعبوں اور اسلام کی پوری شریعت
اور اس کے جملہ احکام و قوانین پر عمل پیرا ہوں۔
ان احکام و قوانین کی فہرست بہت طویل ہے
البتہ ان پر حتی المقدور اور حسب استطاعت ہی عمل
کرنا ہوگا۔

مفسر طبریؒ نے بھی آیت کی اسی توجیہ کو راجح قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

واولی التاویلات لقوله:
ادخلوا فی السلم' قول من
قال: ادخلوا فی الاسلام
کافة[3]

اللہ تعالیٰ کے قول: 'ادخلوا فی السلم' الخ
کی سب سے عمدہ اور راجح تاویل ان لوگوں
کی ہے جنہوں نے کہا ہے کہ 'اسلام میں پورے
کے پورے داخل ہو جاؤ۔

اس کی مزید توضیح وہ ان لفظوں میں کرتے ہیں:

وجه دعائه الی ذالك الامر
له بالعمل بجمیع شرائعه
واقامة جمیع احکامه

خدا تعالیٰ نے جو اس بات کی طرف بلایا ہے
تو اس کا مقصد یہ حکم دینا ہے کہ لوگ اس کی
پوری شریعت پر عمل پیرا ہوں، اس کے جملہ

---

[1] ابن کثیر: ۱/۲۴۷ [2] حوالہ سابق [3] جامع البیان: ۲/۱۸۱

وحدوده دون تضییع بعضه	احکام وقوانین اور حدود وفرائض پر کار بند
والعمل ببعضه، واذا کان	ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ وہ کچھ باتوں پر عمل کریں اور
ذلك معناه کان قوله	بقیہ کو چھوڑ دیں۔ اس صورت میں اللہ تعالی کا قول
'کافة' من صفة السلم	'کافۃ' 'سلم' (اسلام) کی صفت ہوگا۔ اور اس
ویکون تاویله: ادخلوا	کا مطلب ہوگا کہ اے لوگو جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم
فی العمل بجمیع معانی السلم	اور آپ کی لائی ہوئی شریعت پر ایمان لائے ہو سلم
ولا تضیعوا شیئا منه یا اهل	(اسلام) کے جملہ احکام وقوانین اور اس کی تمام
الایمان بمحمد وما	تعلیمات پر عمل کے طریقے میں داخل ہو جاؤ، اس کی
جاء به[1]	کوئی چیز چھوڑ دو نہ اس کے کسی حکم سے دستبردار ہو۔

پورے قرآن اور پوری شریعت کی پیروی کا حکم

اس کے ساتھ ہی قرآن صاف اور صریح لفظوں میں بار بار تاکید کرتا ہے کہ اس کے عطا کردہ پورے مجموعۂ قانون اور اس سے ابھرنے والی پوری شریعت کی پیروی ہی میں انسان کی نجات مضمر ہے۔ دنیا و آخرت میں خدا کی پکڑ سے اپنے کو بچانے میں صرف وہی لوگ کامیاب ہوں گے جو دوسری تمام بندگیوں اور اطاعتوں سے منہ موڑ کر صرف اس کے ہو رہیں۔ اپنے جملہ معاملات زندگی میں خدا کے دین اور اس کی اتاری ہوئی شریعت کو لازم پکڑیں۔ غیر اللہ کی اطاعت کا قلادہ اپنی گردن سے اتار دیں۔ اور دنیا کی بڑی سے بڑی طاقت انھیں اس راستے سے ہٹانے میں کامیاب نہ ہو سکے:

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ	پیروی کرو اس پورے (مجموعہ دین) کی جو
رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ	تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے
اَوْلِيَآءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ	اتارا گیا ہے۔ اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کارساز
(اعراف: ۲)	کا کہا مت مانو۔ تم بہت کم دھیان دیتے ہو۔

دوسرے موقعہ پر گنہگار بندوں کو خدا کی رحمت کی آس لگائے رہنے کے ساتھ تلافی مافات کی بھی یہی تدبیر بتائی گئی:

---

[1] حوالۂ مذکورہ ص ۱۸۲۔

وَاَنِيْبُوْآ اِلٰى رَبِّكُمْ وَاَسْلِمُوْا لَهٗ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُوْنَ وَاتَّبِعُوْٓا اَحْسَنَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَّاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ (زمر: ۵۴، ۵۵)	اور رجوع ہو اپنے رب کی طرف۔ اور (پوری طرح) اس کی حکم برداری میں لگ جاؤ اس سے پہلے کہ تم پر عذاب آئے، پھر تمہاری کچھ مدد نہ ہو۔ اور پیروی کرو اس بہترین (شریعت) کی جو اتاری گئی ہے تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے۔ اس سے پہلے کہ تم پر اچانک عذاب آئے اور تم کو خبر نہ ہو۔

امت کے پیشوا اور رہبر کی حیثیت سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ایک سے زیادہ مقامات پر اسی کی تاکید کی گئی۔

اِتَّبِعْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ (انعام: ۱۰۶)	پیروی کرو اس پوری (شریعت) کی جو تم تک تمہارے رب کی طرف سے وحی کی جارہی ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور مشرکین سے کچھ سروکار نہ رکھو۔
وَاتَّبِعْ مَا يُوْحٰٓى اِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتّٰى يَحْكُمَ اللّٰهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحٰكِمِيْنَ (یونس: ۱۰۹)	اور پیروی کرو اس پورے (مجموعہ دین) کی جو تمہاری طرف وحی کیا گیا ہے، اور جمے رہو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ فیصلہ کردے اور وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

سورۂ احزاب کا آغاز بھی پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی حکم کی تلقین و تاکید سے ہوا:

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ وَالْمُنٰفِقِيْنَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا وَّاتَّبِعْ مَا يُوْحٰٓى اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا (آیات: ۱-۲)	اے نبیؐ! اللہ سے ڈرو اور کافروں اور منافقوں کا کچھ کہا مت مانو، بیشک اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔ اور پیروی کرو اس پوری (شریعت) کی جو تم تک تمہارے رب کی طرف سے وحی کی جارہی ہے۔ اللہ خوب جانتا ہے جو تم کرتے ہو۔

دوسرے مقام پر آخری شریعت کی امتیازی حیثیت کا حوالہ دیتے ہوئے تاکید کی گئی کہ اس

تکمیلی ضابطۂ حیات کے بعد انسانوں کے وضع کردہ یا ان کے توہمات کے پروردہ کسی دوسرے نظام زندگی کو اخ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں آخری شریعت کے آجانے کے بعد دوسرے تمام طریقے منسوخ یا مردود ہیں صداقت سے عاری، محض خواہشات نفس کے مظہر ان طریقوں کی جو لوگ بھی پیروی کریں گے، دنیا میں نہ سہی تو آخرت میں وہ کسی صورت خدا کی گرفت سے نہ بچ سکیں گے:

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ	پھر اے نبیؐ! ہم نے تمہیں ایک مستقل ضابطۂ دین
الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ	(شریعت) پر قائم کیا ہے تو تم (پوری پوری)
اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ	اس کی پیروی کرو۔ اور ان لوگوں کی خواہشات
اِنَّهُمْ لَنْ يُّغْنُوْا عَنْكَ مِنَ اللّٰهِ	کی پیروی نہ کرو جو نہیں جانتے۔ اللہ کے مقابلے
شَيْئًا وَاِنَّ الظّٰلِمِيْنَ بَعْضُهُمْ	میں وہ تمہارا کچھ بھلا نہ کرسکیں گے۔ اور یہ ظالم
اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَاللّٰهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِيْنَ	ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ اور اللہ ان
(جاثیہ ۱۸-۱۹)	لوگوں کا دوست ہے جو اس کا ڈر رکھتے ہیں۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی جانے والی یہ وحی —— قرآن —— اور آپ کو ملنے والی یہ شریعت ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ جس کے اندر انسان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ امور و مسائل کے سلسلے میں تفصیلی ہدایات فراہم کی گئی ہیں۔ زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے سے لے کر انسان کے اخلاق، تمدن، معاشرت، معیشت، سیاست، حکومت وغیرہ جملہ معاملات زندگی کے سلسلے میں اس کتاب عزیز کے اندر اصولی طور پر واضح ہدایات دی گئی ہیں۔ اس نے اپنی خصوصیت ہی یہ بیان کی ہے کہ وہ علی الاطلاق کتاب ہدایت (ہدی للناس)، روشنی (نور) اور حق و باطل کے درمیان فیصلہ کن چیز (فرقان) ہے[1] وہ زندگی کی پرپیچ راہوں میں انسان کی ٹھیک راستے کی طرف رہنمائی کرتی، مسائل حیات کے تہ در تہ اندھیروں میں اس کے لیے روشنی فراہم کرتی اور یہ دنیا جہاں قدم قدم پر حق و باطل کا ٹکراؤ، اور ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ ہے، یہ کتاب جملہ معاملات زندگی میں حق کو باطل سے نکھار کر پیش کرتی ہے۔ اس کتاب کے اجمال کی تفصیل اس کے لانے والے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و عمل سے کی ہے۔ اور بہمہ وجوہ اس تفصیل و تبیین کا حق ادا کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے بھی ویسا ہی اعتبار و استناد حاصل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے جو کچھ نکلتا ہے،

---

[1] بقرہ: ۱۸۵، آل عمران: ۴، فرقان: ۱، نساء: ۱۷۴، شوریٰ: ۵۲ وغیرہ دیگر آیات

قرآن کہتا ہے اس کا سلسلہ وحی الٰہی سے جڑا ہوا ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوحٰى (نجم: ۳-۴)

وہ خواہش نفس سے نہیں بولتا۔ اس کی ہدایت اور فرمان وحی الٰہی ہے۔

قولی تشریح کے ساتھ آپ کی عملی تشریحات کا بھی یہی درجہ ہے۔ لوگوں کے معاملات زندگی کے سلسلے میں آپ جو فیصلے بھی فرماتے ہیں وہ خدائی سند رکھتے ہیں:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرٰىكَ اللّٰهُ۔ (نساء: ۱۰۵)

ہم نے اس کتاب کو تمہارے اوپر حق کے ساتھ اتارا ہے تاکہ تم اس (فہم و بصیرت کی روشنی) کے ذریعہ جو اللہ نے تمہیں دکھائی ہے لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو۔

مسلمان کے لیے آپ کے کسی فیصلے سے سرتابی کی مجال نہیں ہے:

وَمَا آتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (حشر: ۷)

رسول جو فیصلہ بھی تمہیں سنائے اسے مانو اور جس سے منع کرے اس سے (صاف) باز آجاؤ۔

خارجی اطاعت ہی نہیں بلکہ دل کی پوری آمادگی کے ساتھ آپ کے فیصلوں کا تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر آدمی کا صحیح معنوں میں ایمان نہیں:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْ أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا۔ (نساء: ۶۵)

تیرے رب کی قسم ان کا ایمان نہیں۔ تا آنکہ آپ کو حکم بنائیں ان جملہ معاملات میں جو ان کے بیچ اٹھیں پھر اپنے جی میں کچھ تنگی نہ پائیں جو آپ فیصلہ کر دیں۔ اور (اسے) پوری طرح مان لیں۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم جس آخری آسمانی شریعت کو دنیا میں لے کر آئے، زندگی کے تمام شعبوں میں اس کا عملی انطباق تو آپ کی حیات مبارک ہی میں ہو گیا تھا لیکن اس کا تکمیلی نفاذ اور اس کی پوری جلوہ نمائی حضرات خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم کے زمانہ میں ہوئی۔ یہ وہ مبارک عہد تھا جس میں امت کو زمین کی خلافت عطا کیے جانے کا وعدۂ الٰہی اپنے اتمام کو پہنچا۔ اسلامی نظام حکومت کی بنیادیں مستحکم ہوئیں۔ زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی نظام زندگی کے ڈھانچے کی تکمیل ہوئی۔ اور آخری تکمیلی شریعت کا نیر تاباں اپنی بے پناہ ضیا پاشیوں کے ساتھ افق عالم کو منور کرنے لگا۔ ہمارے علماء نے اس کی صراحت کی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی صراط مستقیم پر گامزن رہنے کے لیے اپنی سنت اور

ابن کثیر ج ۳ ص ۳۰-۳۲

اپنے طریقے کے علاوہ اس عہد خلافتِ راشدہ کے طور طریقوں اور جملہ شعبہائے حیات میں اس کے قائم کردہ عملی نمونوں کی پیروی کو بھی اسی طرح لازم قرار دیتا ہے۔

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء	لازم پکڑو میری سنت اور میرے طریقے کو
الراشدین المھدیین، تمسکوا	اور میرے بعد ہدایت یاب خلفائے راشدین
بھا وعضوا علیھا بالنواجذ۔[1]	کی سنت اور طریقے کو۔ اسے مضبوط تھامو اور دانتوں سے پکڑے رہو۔

قرآن و سنت کی ان تمام تصریحات کو اگر ہم ایک ساتھ ملا دیں تو اسلام کا ایسا وسیع اور ہمہ گیر نقشہ اور اس کی ایسی جامع اور مکمل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے جس کی تعبیر کے لیے 'ضابطۂ حیات' اور 'نظام زندگی' کی مروج اصطلاحیں بھی تشنہ اور ناکافی معلوم ہوتی ہیں۔ اِتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ کے عموم میں یہ تمام ہی باتیں شامل ہیں۔ اس پورے مجموعۂ دین کی ان جملہ مقتضیات کے ساتھ پیروی ہی میں دنیا و آخرت کے اندر ایک مومن و مسلم کی کامیابی اور فوز و فلاح کا انحصار ہے۔ اور تنہا یہی وہ راستہ ہے جسے پکڑ کر وہ رضائے الٰہی کی اپنی منزلِ مقصود کو پا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دنیا میں جتنے بھی راستے ہیں وہ اس کے غضب کو بھڑکانے والے اور انسان کو اس کی رحمت سے دور کرنے والے ہیں۔ استطاعت اور مقدرت کی شرط البتہ اس کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن کثیر کی تصریح گزری کہ کوئی فرد یا گروہ اس نظام زندگی پر عمل کا اسی قدر مکلف ہوگا جتنی کہ اس کی قوت اور ہمت ہو، اور جیسا کہ اس کے حالات و ظروف اجازت دیتے ہوں۔

دین کے حصے بخرے کرنے کی ممانعت

قرآن حکیم نے اپنے صفحات میں قوم یہود کے جرائم بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں، جن کی وجہ سے یہ لوگ خدا کی لعنت کے مستحق ہوئے اور رحمت ایزدی نے ان سے منہ پھیر لیا۔ ان میں سے ایک اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی دنیا پرستی اور خواہشات نفس کے دام میں پھنس کر توراتی شریعت کے حصے بخرے کر لیے تھے۔ نفسانیت کے غلبے سے تورات کا جو حکم ان کے مفادات و اغراض کے موافق ہوتا اسے تو وہ باقی رکھتے اور اس پر عمل کرتے، لیکن جو چیز ان کی مصلحت کے خلاف ہوتی اسے بلا تامل حرف غلط کی طرح مٹا دیتے

---

[1] ابوداؤد جلد ۲، کتاب السنۃ، باب لزوم السنۃ۔ نیز رواہ ایضاً: احمد، ترمذی و ابن ماجہ بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔

اور اس کا انکار کر بیٹھے۔ توراۃ نے قوم یہود کو دینی وحدت کے رشتے سے ان میں باہم ایک دوسرے کے جو حقوق ٹھہرائے تھے کہ قوم کا ہر فرد ان کا پاس و لحاظ رکھے گا اور انھیں کسی صورت مجروح کرنے سے احتراز کرے گا، اس کی ایک اہم دفعہ یہ تھی کہ کوئی یہودی کسی دوسرے یہودی کے خون سے اپنا ہاتھ رنگین کرے گا نہ اس کے مال و اسباب کو کسی وقت اپنے لیے جائز تصور کرے گا اور نہ کوئی ایسی صورت پیدا کرے گا کہ اسے اپنے گھر سے نکال دیا جائے اور وہ خانماں برباد ہو کر پریشان پھرے۔ نیز یہ کہ اگر حالات کی گردش سے کوئی یہودی کسی کے ہاں قید و بند میں پایا گیا تو قوم کے ہر فرد کی ذمہ داری ہوگی کہ اسے فدیہ لے کر چھڑائے اور اس کی اسیری کے خاتمہ کا سامان کرے۔

لیکن یہودی قوم نے اپنی بڑھی ہوئی سرکشی کے باعث توراۃ کے دوسرے بہت سے احکام کی طرح اس کے اس حکم شریعت کو بھی بازیچۂ اطفال بنا رکھا تھا۔ مدینہ میں انصار کے دو مشرک قبائل اوس و خزرج، باہم ہمیشہ ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتے تھے۔ وہاں یہود کے تین قبائل آباد تھے، جو فریقین کے ساتھ ہو گئے تھے۔ بنو قینقاع اور بنو نضیر، خزرج کے اور بنو قریظہ، اوس کے حلیف تھے۔ جس کا لازمی نتیجہ تھا کہ اس قتل و خوں ریزی میں وہ اپنے بھائیوں کے خون سے بھی اپنے ہاتھ رنگین کریں، ان کا مال و اسباب لوٹیں اور انھیں گھر سے بے گھر کریں۔ جبکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ توراتی شریعت پر عمل کرتے ہوئے یہ لوگ اپنے کو اس طرح کی کسی دھڑے بندی سے دور رکھتے جس سے نہ تو بھائیوں کے خون سے ان کے ہاتھ رنگین ہوتے، نہ کسی دوسری صورت سے ان کے حقوق مجروح ہوتے۔ لیکن اس کے بالکل برعکس اپنی نفسانیت اور سرکشی کے سبب انھوں نے اپنے کو پورے طور پر اپنے حلیفوں کے چنگل میں دے رکھا تھا۔ چنانچہ ان کے ساتھ مل کر اسی طرح اپنے بھائیوں کا خون بہاتے۔ ان کے مال و اسباب کو مالِ غنیمت سمجھ کر لوٹتے اور انھیں ان کے گھروں سے نکالنے اور خانہ ویران کرنے میں کچھ تامل نہ کرتے۔ ساتھ ہی توراۃ سے اپنی وفاداری کے ثبوت میں بنو قینقاع کے لوگ، اوس کے ہاتھوں قیدی ہونے والے اپنے لوگوں کا فدیہ دے کر چھڑاتے، اسی طرح بنو نضیر اور بنو قریظہ والے، خزرج کے ہاں قید ہونے والے اپنے بھائیوں کے فدیہ کا سامان کرتے۔ مزید برآں ان آویزشوں میں جن بھائیوں کے خون سے اپنے ہاتھ رنگین کر چکے ہوتے، بعد میں ایک دوسرے سے ان کے خون کا مطالبہ کرتے۔ اور ان حیلہ سازیوں سے اپنی اشک شوئی کا سامان کرتے۔ حالانکہ اگر اپنے کسی بھائی کو حالتِ قید میں نہ چھوڑنا ہر یہودی کی ذمہ داری تھی تو اس سے پہلے تورات نے ان کی ذمہ داری یہ قرار دی تھی کوئی یہودی اپنے بھائی کا خون نہ بہائے گا، نہ اس کے مال و اسباب کو اپنے لیے کسی صورت حلال تصور کرے گا۔[1] ذیل کی آیت

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن کثیر ۱/ ۱۲۲، ۱۲۴

میں قرآن نے یہود کے اسی دوہرے کردار کا تذکرہ کرتے ہوئے اس قوم کی حالت زار کا ماتم کیا ہے:

وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُوْنَ
دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُوْنَ اَنْفُسَكُمْ
مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ اَقْرَرْتُمْ
وَاَنْتُمْ تَشْهَدُوْنَ ثُمَّ اَنْتُمْ
هٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَ
تُخْرِجُوْنَ فَرِيْقًا مِّنْكُمْ مِّنْ
دِيَارِهِمْ تَظٰهَرُوْنَ عَلَيْهِمْ
بِالْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاِنْ يَّاْتُوْكُمْ
اُسٰرٰى تُفٰدُوْهُمْ وَهُوَ
مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ اِخْرَاجُهُمْ
(بقرہ: ۸۴، ۸۵)

اے بنی اسرائیل! یاد کرو جب اللہ نے تم
سے عہد لیا کہ تم باہم ایک دوسرے کا خون
نہ بہاؤ گے۔ نہ ایک دوسرے کو ان کے گھروں
سے نکالو گے۔ سو تم نے اقرار کیا دریں حالیکہ
تم (اس کی) گواہی دینے والے تھے۔ پھر یہ
تمہی ہو کہ آپس میں ایک دوسرے کا خون کرتے
ہو اور اپنے ہی لوگوں کو ان کے گھروں سے
نکال دیتے ہو۔ ان کے خلاف یہ محاذ آرائی تم گناہ
اور سرکشی کے سبب کرتے ہو۔ حال یہ ہے کہ اگر
وہ تمہارے پاس قیدی ہو کر آئیں تو تم انھیں
فدیہ دے کر چھڑاتے ہو جبکہ (اس سے پہلے)
منع یہ چیز تھی کہ تم انھیں نکالو۔

ان کا یہ متضاد طرز عمل اسی لیے تھا کہ انھوں نے توراتی شریعت کے حصے بخرے کر لیے تھے۔ اس کی جو بات انھیں پسند آتی اور ان کے مفادات سے ہم آہنگ ہوتی اسے تو وہ قبول کرتے۔ دوسری باتوں کی کھلے بندوں خلاف ورزی کرتے اور اس میں ذرا تامل نہ کرتے۔ اس رویئے پر قرآن نے انھیں قیامت کے سخت ترین عذاب کا مستحق گردانا۔ آیت کے اگلے ٹکڑے میں فرمایا:

اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ
تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ
مَنْ يَّفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ
فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ
الْقِيٰمَةِ يُرَدُّوْنَ اِلٰٓى اَشَدِّ
الْعَذَابِ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ
عَمَّا تَعْمَلُوْنَ (بقرہ: ۸۵)

کیا تم کتاب کے صرف ایک حصے کو مانتے
ہو اور دوسرے کا انکار کرتے ہو۔ تو تم میں
سے جو ایسا کرے اس کی سزا اس کے سوا
کیا ہے کہ دنیا کی زندگی میں رسوائی ہو۔ اور قیامت
کے دن یہ سخت ترین عذاب کی طرف پلٹائے
جائیں گے۔ اور اللہ اس سے بے خبر نہیں
جو تم کرتے ہو۔

یہود کے اپنی شریعت کے حصے بخرے کرنے کی ایک دوسری مثال بھی قرآن نے پیش کی

ہے۔ زنا کی سزا اسلام کی طرح تورات میں بھی یہی تھی کہ زانی اور زانیہ اگر شادی شدہ ہوں تو انھیں سنگسار کیا جائے۔ لیکن یہودی قوم اخلاقی بگاڑ کی جس انتہا کو پہنچ چکی تھی، اس میں اس کے لیے اس حکمِ شریعت پر عمل کرنا کچھ آسان نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے اس سلسلے میں تورات کی نص صریح پر خطِ نسخ پھیرتے ہوئے باہم اتفاق اس پر کیا کہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والے کو رجم یعنی سنگسار کرنے کے بجائے، اسے سو کوڑے لگائے جائیں، اس کے چہرے پر سیاہی مل دی جائے، اور مرد و عورت دونوں کو گدھے پر اس طرح سوار کرا کے کہ ان کے چہرے مخالف سمت میں ہوں آبادی میں گشت کرایا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے بعد یہ واقعہ پیش آیا تو ان کا آپس میں مشورہ ہوا کہ اچھا موقعہ ہے، اس کے فیصلے کے لیے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلا جائے۔ اگر وہ کوڑے لگانے اور چہرے پر سیاہی ملنے کا فیصلہ کریں تو اسے قبول کر لیا جائے۔ دلیل یہ رہے گی کہ ایک پیغمبرِ خدا کا فیصلہ ہے، اسے رد کیوں کر کیا جا سکتا ہے؟ البتہ اگر آپؐ رجم یعنی سنگسار کرنے کا فیصلہ دیں گے تو وہ قابلِ قبول نہ ہوگا۔ احادیث میں اس واقعہ کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ یہود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پاس آئے کہ قوم کے ایک مرد اور عورت نے زنا کا ارتکاب کر لیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا کہ تمہارے ہاں تورات میں رجم کا حکم کس سلسلے میں آیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ (رجم نہیں) البتہ ہم ایسے شخص کو کوڑے لگاتے اور بے عزت اور رسوا کرتے ہیں۔ اس پر انہی میں سے ایک شخص عبداللہ بن سلام بول اٹھے کہ تم جھوٹ کہتے ہو۔ تورات میں رجم، سنگسار کیے جانے کا حکم موجود ہے۔ تورات لاؤ ابھی اس کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ اس کے اوراق کھولے گئے تو پڑھنے والے نے آیت (رجم) پر اپنا ہاتھ رکھ دیا۔ اور آگے پیچھے سے پڑھنے لگا۔ عبداللہ بن سلامؓ نے ٹوکا کہ ہاتھ اٹھاؤ تو وہاں آیت رجم موجود تھی۔ یہود کے لیے اس کے بعد اعتراف کے سوا چارہ نہ تھا۔ کہنے لگے: محمد صلی اللہ علیہ وسلم! عبداللہ بن سلام بالکل سچ کہتے ہیں۔ تورات میں آیت رجم موجود ہے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں شخصوں کے رجم یعنی سنگسار کیے جانے کا حکم دیا اور فی الفور ان پر اس کا نفاذ عمل میں آیا۔ یہ واقعہ بخاری و مسلم دونوں میں مذکور ہے[1]۔ سورہ مائدہ کی درج ذیل آیات میں یہود کی اسی بدبختانہ روش کا نقشہ کھینچا گیا ہے، جس کے نتیجے میں وہ خوفِ خدا سے بالکل عاری ہو کر کلام اللہ کو کچھ کا کچھ بنا دیتے تھے:

يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْۢ بَعْدِ — یہ بات کو ہٹاتے ہیں اس کی جگہوں سے،

---

[1] حوالہ سابق: ۲/۵۸

مَوَاضِعِهٖ يَقُولُونَ اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ وَاِنْ لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوْا وَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَتَهٗ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهٗ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَمْ يُرِدِ اللّٰهُ اَنْ يُّطَهِّرَ قُلُوْبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَّلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ (آیت:۴۱)

کہتے ہیں کہ اگر حق میں یہ فیصلہ ہو تو مان لو، اور یہ نہ ہو تو بچ رہو۔ اور اللہ جسے آزمانا چاہے تو تم کو اس پر کچھ اختیار نہیں۔ یہ لوگ ہیں کہ اللہ نے نہیں چاہا کہ ان کے دلوں کو پاک کرے۔ دنیا میں ان کے لیے رسوائی ہے۔ اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔

قرآن کتاب حکمت ہے۔ اس کی ہر بات اپنے اندر حکمت و مصلحت کا کوئی پہلو رکھتی ہے۔ اس کے صفحات میں قوم یہود کے واقعات کا یہ ذکر محض زیب داستاں کے لیے نہیں۔ بلکہ ان کا مقصد ہے کہ آخری شریعت کی حامل امت —— امت مسلمہ —— قوم یہود کی اس روش سے مجتنب رہے جس کے نتیجے میں اس قوم پر خدا کا غضب نازل ہوا اور وہ قیامت تک کے لیے اس کی لعنت کی مستحق قرار پائی۔ پس امت مسلمہ کے لیے جملہ احکام دین اور حسب مقدرت پورے مجموعۂ شریعت پر عمل کے بغیر چارہ نہیں۔ دین کے حصے بخرے کر کے وہ اپنے کو خدائی پکڑ سے بچا نہیں سکتی۔ اللہ تعالیٰ سے کسی کا نسبی تعلق نہیں کہ قوم یہود کی روش پر عمل پیرا ہو کر بھی کوئی امت اپنے کو رحمت ایزدی کی مستحق بنائے رہے اور اس پر بدستور انعام و اکرام کی بارش ہوتی رہے۔

اسلام، دین و دنیا دونوں کی بھلائی کا جامع

مذہب خدا اور بندے کا معاملہ ہے، دنیا کے معاملات سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اسلام کے لیے یہ تصور کسی صورت قابل قبول نہیں جبکہ وہ دین و دنیا دونوں کی بھلائی کی وکالت کرتا اور آخرت کے ساتھ دنیا کی بھلائیوں کے حصول کی صاف اور صریح لفظوں میں اپنے ماننے والوں کو تلقین کرتا ہے۔ مناسک حج کی ادائیگی کے بعد اہل ایمان کی زبانی جس دعا کا ذکر کیا گیا وہ دین و دنیا دونوں کی برکتوں اور بھلائیوں کو حاوی ہے۔ جبکہ اس موقع پر انسان دوسری دنیا کی فکر میں ڈوبا ہوا اور آخرت کی کامیابی کے احساس سے سرشار ہوتا ہے:

رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّ فِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّ قِنَا

اے رب! ہمیں دنیا و آخرت دونوں کی بھلائیوں سے ہمکنار کر۔ اور ہمیں دوزخ

عَذَابَ النَّارِ (بقرہ: ۲۰۱) کے عذاب سے بچا۔

اگلی آیت میں اس دعا کی عنداللہ مقبولیت اور اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے اس کے مانگنے والوں کو خوش خبری سنائی گئی کہ:

أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا	یہ لوگ ہیں جنھیں اپنی (اس) کمائی کا پورا بدلہ
وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (بقرہ: ۲۰۲)	ملے گا۔ اور اللہ جلد حساب چکانے والا ہے۔

دنیا و آخرت کی بھلائی کی یہ دعا کس وسعت اور عموم کی حامل ہے اس کا اندازہ آیت بالا کی حافظ ابن کثیر کی درج ذیل تفسیر سے کیا جا سکتا ہے:

فجمعت هذه الآية كل خير	اس آیت نے دنیا کی ہر طرح کی بھلائی کو اپنے
فى الدنيا وصرفت كل شرفان	اندر سمیٹ لیا ہے اور یہ ہر طرح کی برائی سے
كل الحسنة فى الدنيا تشمل	دوری کی دعا ہے۔ اس لیے کہ دنیا میں ہر طرح
كل مطلوب دنيوى من عافية	کی بھلائی ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو دنیا کی
ودار رحبة وزوجة حسنة	حیثیت سے مطلوب و مقصود ہو سکتی ہیں جیسے
ورزق واسع وعلم نافع وعمل	کہ امن و عافیت، آرام دہ، کشادہ مکان، اچھی
صالح ومركب هين وثناء	اور نیک بیوی، پھیلی ہوئی روزی، نفع بخش
جميل الى غير ذلك مما	علم، نیک عمل، عمدہ گداز سواری، بہتر تعریف و
اشتملت عليه عبارات	توصیف وغیرہ سبھی چیزیں جنھیں دوسرے مفسرین
المفسرين ولا منافاة بينها	نے مختلف الفاظ اور مختلف پیرایوں میں بیان
فانها كلها مندرجة ..... فى	کیا ہے۔ ان میں باہم کوئی منافات نہیں۔
الحسنة فى الدنيا واما الحسنة	اس لیے کہ یہ تمام چیزیں دنیا کے اندر بھلائی (حسنہ)
فى الآخرة فاعلى ذلك دخول	میں شامل ہیں۔ رہا آخرت میں بھلائی (حسنہ) تو
الجنة وتوابعه من الامن من	اس کا سب سے اونچا درجہ جنت کا داخلہ ہے،
الفزع الاكبر فى العرصات	نیز اس کے ساتھ وہ بھی چیزیں جو اس کے نتیجے
وتيسير الحساب وغير ذلك	میں ملیں گی جیسے کہ محشر کی بڑی گھبراہٹ (فزع
من امور الآخرة الصالحة[1]	اکبر) سے امن و اطمینان، حساب کا آسان ہونا

[1] ابن کثیر: ۱/ ۲۴۳-۲۴۴

وغیرہ دوسری تمام چیزیں جو آخرت کی اچھی زندگی
کا لازمی حصہ ہیں۔

مفسر طبری نے بھی آیت کریمہ میں لفظ 'حسنہ' کو دنیا و آخرت کی تمام اچھائیوں اور بھلائیوں کے لیے حاوی قرار دیا ہے۔ آیت کی اسی تفسیر کو سب سے راجح قرار دیتے ہوئے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے:

لان اللہ عز وجل لم یخصص	اللہ تعالیٰ نے دعا مانگنے والے کی زبانی بھلائی
بقولہ مخبرا من قائل ذلک	(حسنہ) کی جو بات کہی ہے تو اس کے سلسلے
من معانی الحسنۃ شیئا ولا نصب	میں کسی قسم کی تخصیص نہیں کی ہے کہ اس سے
علی خصوصہ دلالۃ علی ان	بھلائی کی کچھ چیزیں مراد لی جائیں اور کچھ نہ لی
المراد من ذلک بعض دون	جائیں۔ نہ اس طرح کی کسی تخصیص کے لیے
بعض فالواجب من القول	کوئی دلیل قائم کی ہے جس سے سمجھا جائے کہ اس
فیہ ما قلنا من انہ لا یجوز	سے کچھ بھلائیاں مراد ہیں دوسری نہیں۔ پس ضروری
ان یخص من معانی ذلک شئ	ہے کہ وہی بات مانی جائے جو ہم نے کہی یعنی یہ کہ
وان یحکم لہ بعمومہ علی	اسے کچھ چیزوں کے لیے خاص نہ رکھا جائے بلکہ
ما عمہ اللہ[1]	چاہیے کہ اسے اسی طرح عام رکھا جائے جیسا کہ
	اللہ تعالیٰ نے اسے عام رکھا ہے۔

ایک دوسرے موقعہ پر قرآن لوگوں کے اس سوال کا کہ وہ کیا خرچ کریں، یہ جواب دیتا ہے کہ واقعی ضروریات سے جو بچ رہے اسے خدا کی خوشنودی کی غرض سے خرچ کیا جائے۔ اور مال کو سینت کر رکھنے کے بجائے اس کے ذریعہ خاص طور پر کمزور بندگانِ خدا کی حاجت روائی کا سامان کیا جائے۔ اس کے بعد قرآن یتیموں اور بے سہاروں کے مسئلے کا حل بیان فرماتا ہے۔ اور ان دونوں کے بیچ میں اپنے بیان کردہ احکامات کی علت یہ بیان کرتا ہے کہ:

لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ○ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (البقرہ: ۲۱۹، ۲۲۰)	تاکہ تم سوچو دنیا و آخرت دونوں کے معاملے میں۔

جس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں سے جس طرز عمل کا مطالبہ کرتا ہے اور زندگی

---

[1] جامع البیان: ۲/۱۹۹

میں جس رویے کے اختیار کرنے کی انھیں تلقین کرتا ہے وہ یہ کہ انھیں بیک وقت دنیا و آخرت دونوں کی فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا میں رہ کر ان کی آخرت کی سوچ اسی وقت مکمل ہوگی جبکہ وہ خدائی احکام و ہدایات کی روشنی میں زندگی کے مسائل سے بھی پوری طرح عہدہ برآ ہونے کے لیے آمادہ ہوں۔ قرآن لوگوں کے سامنے زندگی کا جو لائحۂ عمل پیش کرتا ہے اس کا تعلق صرف دوسری دنیا سے نہیں بلکہ اس دنیا کے امور و مسائل کو بھی وہ اسی طرح اپنا موضوع بناتا اور ان کے سلسلے میں تفصیلی احکام و ہدایات فراہم کرتا ہے۔ قرآن کے نقطۂ نظر سے مومن کی صحیح سوچ وہی ہے جس میں دنیا و آخرت دونوں کے مسائل سے بیک وقت عہدہ برآ ہوا جائے اور ہر ایک کے مطالبات کو اسی اہتمام سے پورا کیا جائے صاحب کشاف نے آیت کی ایک تفسیر یہی بیان کی ہے:

یبین لکم الآیات فی امر الدارین و فیما یتعلق بہما لعلکم تتفکرون [1]	اللہ تعالیٰ تمہارے لیے دنیا و آخرت دونوں کے (امور و مسائل) کے سلسلے میں آیتیں کھول کر بیان کرتا اور ان دونوں ہی کے متعلق تمہیں تفصیلی ہدایات عطا کرتا ہے تاکہ تم (مطلوبہ) سوچ کا حق ادا کر سکو۔

ترک دنیا سے اجتناب

مذہب اور مذہبی زندگی کے ساتھ عام طور پر دنیا کے جھمیلوں سے فرار کا تصور ذہن میں بندھا ہوا ہے۔ بہت سے مذاہب میں بھی اس ذہنیت و مزاج کو بسا اوقات تقدس و استحسان اور پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا رہا ہے۔ اور اسے خدا سے قربت و معیت کا بہترین ذریعہ تصور کیا جاتا۔ لیکن اسلام جس مذہبی زندگی کا قائل اور اس کا علمبردار ہے، اس کا طریقہ اس سے بالکل جداگانہ ہے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے دینداری اور مذہبیت اس کا نام نہیں کہ آدمی جسم کو لباس سے محروم رکھے۔ کھانے پینے کو ترک کردے یا اس سے برائے نام تعلق رکھے۔ قرآن کی نظر میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک بندے کی پسندیدہ روش یہ ہے کہ وہ اس کی عطا کردہ نعمتوں سے پوری طرح فائدہ اٹھائے اور زندگی کی جائز ضروریات کی تکمیل سے اپنے کو محروم نہ رکھے۔ شرط یہ ہے کہ اعتدال و توازن کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔ ان ضروریات میں پڑ کر اس طرح گم نہ ہو جائے کہ اصل مقصد زندگی ہی نگاہوں سے

---

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۱۴۸۔ کلکتہ

دجل ہو جائے اعتدال کا سر رشتہ ہاتھ میں رہے تو لباس و غذا انسان کی بنیادی ضروریات ہیں۔ پوری بنی نوع انسانی کو خطاب کرکے ارشاد ہوا:

یٰبَنِیٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ	آدم کے بیٹو! ہر نماز کے وقت اپنی آرائش کا
کُلِّ مَسْجِدٍ وَّکُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا	سامان (کپڑے) لو۔ اور کھاؤ، پیو اور اعتدال
تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ	سے نہ بڑھو۔ اللہ اعتدال سے گزرنے والوں
(اعراف: ۳۱)	کو پسند نہیں کرتا۔

آگے دینداری و مذہبیت کے غلط تصورات کے اسیران نعمتوں کو اپنے لیے حرام سمجھنے والوں کے غلط نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہوئے فرمایا:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ	کہو کس نے حرام کیا آرائش (کے سامان) کو
اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ	جسے اللہ نے نکالا اپنے بندوں کے لیے اور
مِنَ الرِّزْقِ (آیت: ۳۲)	پاک اور ستھری روزی کی چیزوں کو۔

اس سلسلے میں قرآن کا انسانوں سے صرف ایک مطالبہ ہے کہ وہ شیطان کے کہے میں نہ آئیں۔ اللہ نے جن چیزوں کو ان کے لیے حلال ٹھہرایا ہے انھیں اپنے اوپر حرام کریں، نہ شیطان کے بہکاوے سے حلت و حرمت کے مخصوص خدائی اختیار میں کسی اور کو شریک کریں۔ اللہ تعالیٰ کی ٹھہرائی ہوئی حدود میں انھیں کھانے پینے اور دنیوی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے کی پوری آزادی ہے:

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ کُلُوْا مِمَّا فِی	لوگو زمین کی حلال اور ستھری چیزوں سے کھاؤ
الْاَرْضِ حَلٰلًا طَیِّبًا وَّ لَا تَتَّبِعُوْا	اور شیطان کے راستوں کی پیروی نہ کرو۔ وہ
خُطُوٰتِ الشَّیْطٰنِ اِنَّهٗ لَکُمْ	تمہارا کھلا دشمن ہے۔
عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ (بقرہ: ۱۶۸)	

اسلام کے مطابق دنیا میں مذہبیت اور دینداری کا سب سے اعلیٰ نمونہ حضرات انبیاء علیہم السلام نے قائم کیا۔ ان سے بڑھ کر خدائی مرضیات پر عمل کرنے والا اور خدائی احکام و ہدایات کے مطابق زندگی بسر کرنے والا کوئی دوسرا گروہ آج تک پیدا ہوا، نہ آئندہ ہو سکے گا۔ بارگاہِ ایزدی سے انھیں بھی تاکید اسی بات کی ہوئی کہ وہ دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائیں۔ صرف ایک شرط ہے کہ عمل صالح کے سرے کو مضبوط تھامے رہیں۔ اور زندگی میں کوئی قدم اس کی رضا سے ہٹ کر نہ اٹھنے پائے۔ پورے گروہ انبیاء کو خطاب کرکے ارشاد ہوا:

يٰٓاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ	اے پیغمبرو! کھاؤ ستھری چیزیں اور نیک عمل
وَاعْمَلُوْا صَالِحًا ۭ اِنِّىْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ	کرو میں جانتا ہوں جو تم کرتے ہو۔
عَلِيْمٌ ۔ (مومنون: ۵۱)	

حضرات انبیاء علیہم السلام کی دعوت کے سلسلے میں مخالفین کا ہمیشہ سے ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ کیا بات ہے کہ ہم ہی جیسی دنیاوی مصروفیات رکھنے والا ایک انسان اپنے تئیں من جانب اللہ فرستادہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، اور اس کا اصرار ہے کہ جو کوئی اس کی پیروی سے منہ موڑے گا، دنیا و آخرت کی رسوائی اس کے حصے میں آئے گی۔ آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں بھی مشرکین مکہ کا یہی اعتراض تھا کہ:

وَقَالُوْا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ	وہ کہتے ہیں کیا ہے جو یہ رسول کھانا کھاتا اور بازاروں
الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ ۭ	میں چلتا پھرتا ہے (اور اس کے باوجود اپنی
(فرقان: ۷)	پیغمبری کا دعویٰ کرتا ہے)

اس کے جواب میں قرآن نے کہا کہ انبیاء نے کبھی عام معمولات زندگی سے کٹ کر زندگی نہیں گزاری انھوں نے دنیوی زندگی کے مسائل اور اس کی مصروفیات میں پوری دلچسپی لیتے ہوئے اپنے فریضۂ منصبی کو ادا کیا۔ اور حکمت و مصلحت کا یہی تقاضا بھی تھا ورنہ غیر بشری خصوصیات کا حامل اور دنیوی زندگی سے ماورا وجود اس دنیا کے انسانوں کے لیے اسوہ اور نمونہ کیوں کر بنتا۔ اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لوگوں پر اتمام حجت کی سنت پر عمل کیوں کر ہو پاتا۔

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَ	اور ہم نے تم سے پہلے بہت سے رسول بھیجے۔
جَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّذُرِّيَّةً ۭ (رعد: ۳۸)	اور یہ سب لوگ بیوی بچوں والے تھے۔

زندگی سے گھبرا کر اور اس کے مسائل سے خوف کھا کر اپنے کو سماجی زندگی سے کاٹ لینا، دنیا کی آسائشوں اور لذتوں کو اپنے اوپر حرام کر لینا اور خدا کی قربت و معیت کو حاصل کرنے کے لیے خانقاہوں، معبدوں اور بسا اوقات غاروں، گپھاؤں میں اپنے کو محصور کر لینا، اصطلاح میں اس کا نام 'رہبانیت' ہے مختلف اسباب کے تحت پیروان مسیح کے اندر دینداری کے اس طریقے کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا اور ان کی بڑی تعداد نے اسے اپنا محبوب طریق زندگی قرار دے لیا۔ قرآن نے اسے ایجاد بندہ قرار دیتے ہوئے اپنے ماننے والوں کو اس سے دور رہنے کی تلقین کی:

وَرَهْبَانِيَّةَۨ ابْتَدَعُوْهَا مَا	اور رہبانیت، جسے انھوں نے (اپنے طور
كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاۗءَ	پر) گھڑا، ہم نے اسے ان کے اوپر فرض نہیں

رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا (حدید: ۲۷)

کیا سوائے اللہ کی رضا جوئی کے (جو ان پر فرض تھی، اس کی خاطر انھوں نے رہبانیت کا راستہ اپنایا) پھر وہ اس کی پوری رعایت نہ کر سکے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریق زندگی کا سختی سے انکار فرمایا۔ صحابہ کرامؓ میں حضرت عثمان بن مظعونؓ ایک ایسے شخص تھے جنھیں بیوی سے تعلق دینداری کے منافی نظر آیا، چنانچہ انھوں نے بیوی سے زن و شو کے تعلقات یکسر منقطع کر رکھے تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع پہنچی تو آپؐ نے اسے سخت ناپسند کیا اور فرمایا:

انی لم اومر بالرهبانية [۱] — مجھے رہبانیت اور ترک دنیا کا حکم نہیں دیا گیا۔

اس کے علاوہ اسلام نے عام طور پر تجرد کی زندگی کی مخالفت کی، تاکہ دنیا سے فرار کا یہ سب سے بڑا چور دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو جائے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا صرورة في الاسلام [۲] — اسلام میں تجرد (اور ترک دنیا) نہیں۔

---

[۱] سنن دارمی، کتاب النکاح، باب النہی عن التبتل، مسند احمد: ۶/۲۲۶۔ نیز ملاحظہ ہو: بخاری جلد ۲ کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتل والخصاء، مسلم جلد ۱۔ کتاب النکاح، باب استحباب النکاح الخ۔

[۲] ابوداؤد جلد ۱۔ کتاب المناسک، باب لا صرورة فی الاسلام، مسند احمد: ۱/۳۱۲ ورواه ایضا الحاکم وصححه فتح الباری: ۹/۸۸۔ والطبرانی مرفوعا باللفظ المذکور، قال الحافظ فی التلخیص: وهو من رواية عطاء عن عكرمه عنه ولم يقع منسوبا فقال ابن طاهر هو ابن وزار وهو ضعيف لكن في رواية الطبراني ابن ابي الخوار وهو موثق، بحواله: تحفة الاحوذي مع جامع الترمذي: ۲/۱۶۸۔

اس مقام پر ہم نے حدیث 'لا رهبانية في الاسلام' کو نقل کرنے سے احتراز کیا ہے۔ اس لیے کہ اگرچہ ہمارے مراجع میں اس کا ذکر ملتا ہے، النہایة فی غریب الحدیث: ۲/۱۱۳، لیکن اس کے ماخذ اولی کا کچھ پتہ نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے فتاوی میں اسے حوالے کے بغیر ہی نقل کیا ہے، فتاوی شیخ الاسلام ۱۰/۲۲۶ طبع جدید، جب کہ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ان الفاظ میں یہ حدیث میری نظر سے نہیں گزری 'لم ارہ بهذا اللفظ' فتح الباری: ۹/۸۸۔ اس روایت کے سلسلے میں محدث شوکانی نے بھی حافظ [illegible] حوالہ نقل

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) کیا ہے اور اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا ہے نیل الاوطار: ۲۳۱/۶ علاوہ تفاسیر کا ذخیرہ بھی بشمول 'در منثور' اس سے خاموش ہے جبکہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے مصنفین اسے موضوع قرار دیتے ہیں، جلد ا شمارہ: ۸ تا ۲۸۱-۲۸۲ (مرتبہ احمد شنتاوی اور ابراہیم زکی خورشید) اردو کتابوں میں یہ حدیث عام طور پر بلا حوالہ یا ثانوی حوالوں سے نقل کی جاتی رہی ہے۔ رحمۃ للعالمین: ۱۰۲/۲ اور 'اسلام۔ ایک نظر میں' ۱۲۲/۲، صرف مولانا مودودیؒ نے تفہیم القرآن میں ان الفاظ حدیث پر 'مسند احمد' کا اجمالی حوالہ دیا ہے۔ ۳۲۲/۵ جو مولانا کا سہو ہے۔ مسند احمد میں اس مضمون کی روایت تو ہے 'ان الرھبانیۃ لم تکتب علینا' ۲۶/۶ اور دوسری روایتیں بھی ہیں جن میں یہ لفظ آیا ہے وعلیک بالجہاد فانہ رھبانیۃ الاسلام ۸۲/۳ اور لکل نبی رھبانیۃ و رھبانیۃ ھذہ الامۃ الجہاد فی سبیل اللہ، ۲۶۶/۲ لیکن ان الفاظ میں یہ حدیث موجود نہیں۔ الوزہرہ مصریؒ نے ایک موقع پر ان الفاظ پر 'بیہقی' کا اجمالی حوالہ دیا ہے: انسانی معاشرہ اسلام کے سائے میں / ۱۶۲ - جو تحقیق طلب ہے۔ بہرحال جہاں تک ہم تلاش کر سکے صحیح احادیث کے ذخیرے میں اس کا پتہ لگ سکا نہ موضوعات کے سلسلوں میں۔ علامہ ناصر الدین البانی کے صحیح اور ضعیف احادیث کے دو سلسلے بھی اس سے خاموش ہیں۔ (س)

تفصیلات متعلقہ فارم ۴

رسالہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ

۱۔ مقام اشاعت: علی گڑھ

۲۔ وقفہ اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر، پبلشر، ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، ۲۰۲۰۰۱

۴۔ نام اور پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کی حد تک صحیح ہیں۔

دستخط

سید جلال الدین عمری

طلاق کا مسئلہ

سید جلال الدین عمری

اسلامی معاشرت پر جو بڑے بڑے اعتراضات کیے جاتے ہیں ان میں ایک اعتراض طلاق پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام نے طلاق کا حق مرد کو دے کر عورت کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ اس کے لیے کسی معقول وجہ کا پایا جانا بھی ضروری نہیں ہے۔ یہ سراسر ایک طرفہ کارروائی ہے اور مرد کی مرضی پر اس کا انحصار ہے۔ وہ جب چاہے کسی معمولی سی غلطی پر بلکہ بغیر کسی غلطی کے بھی طلاق کے دو بول بول کر اسے الگ کر سکتا ہے۔ اس طرح اچانک ایک عورت کا مستقبل تاریک ہو جاتا ہے اور وہ بے سہارا زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔

طلاق کی ضرورت پیش آسکتی ہے

جس بھیانک شکل میں طلاق کا ذکر کیا جاتا ہے ایک تو یہ کہ مسلم معاشرہ میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ طلاق بہت سے خانگی جھگڑوں اور پیچیدگیوں کا مناسب اور معقول حل ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات عورت اور مرد کے لیے مل جل کر ازدواجی زندگی گزارنا مشکل ہو جاتا ہے اور وہ ایک دوسرے سے دامن چھڑانے کی فکر میں لگ جاتے ہیں۔ اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ کبھی دونوں کے مزاج میں مناسبت نہیں ہوتی اور دونوں کے دل ایک دوسرے کو قبول نہیں کرتے۔ کبھی ان کے درمیان اتنا زیادہ معاشی اور معاشرتی فرق ہوتا ہے کہ اس کا دور کرنا دشوار ہوتا ہے۔ کبھی دونوں کی ذہنی اور علمی سطح ایک نہیں ہوتی جس کی وجہ سے قربت کے باوجود دوری کا احساس ہوتا ہے۔ کبھی ایسی اخلاقی کمزوریاں سامنے آتی ہیں کہ آدمی ان کی

اصلاح سے بھی مایوس ہوتا ہے اور انھیں برداشت بھی نہیں کر پاتا۔ اس طرح کی صورتوں میں عقل اور سمجھ کا تقاضا یہی ہے کہ دونوں میں علٰحدگی ہو جائے۔ اگر عیسائیت کی طرح طلاق کی اجازت نہ ہو اور دونوں کو ساتھ رہنے پر مجبور کیا جائے تو اس سے وہ مقاصد ہرگز پورے نہیں ہوتے جن کے لیے ان کے درمیان نکاح ہوا تھا۔ اس کے کئی نقصانات ہیں۔

ایک تو یہ کہ عورت، مرد کے لیے ایک بوجھ بن جائے گی اور وہ اس کے ساتھ بد سے بدتر سلوک کرے گا۔

دوسرے یہ کہ طلاق کے بعد عورت کا کسی ہم مزاج مرد سے رشتہ ہو سکتا ہے اور وہ بہتر زندگی گزار سکتی ہے۔ طلاق کا راستہ بند کر دینے کے بعد یہ امکان ختم ہو جائے گا۔

تیسرے یہ کہ اس سے گھر کی زندگی جہنم زار بن جائے گی اور دونوں کا ذہنی سکون ختم ہو جائے گا۔

چوتھے یہ کہ دونوں کی آپس کی کشمکش کی وجہ سے اولاد پر وہ توجہ نہیں دی جا سکے گی جو فی الواقع دی جانی چاہیے۔ اس سے ان کی صحیح تربیت نہ ہوگی اور وہ جھگڑالو ماں باپ کے جھگڑالو بچے بن کر ابھریں گے۔

طلاق کا حق کسے حاصل ہو؟

اب اس سوال کو لیجیے کہ طلاق کا حق کسے حاصل ہو؟ اس کے تین جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ حق دونوں کو حاصل ہو، دوسرا یہ کہ یہ حق مرد کو ملنا چاہیے۔ تیسرا یہ کہ اسے عورت کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔

پہلی صورت پر عمل کرنے سے صاف بات ہے طلاق کی کثرت ہوگی اور خاندان کے ادارے کو سخت نقصان پہنچے گا۔ اس لیے کہ اگر طلاق کا اختیار عورت اور مرد میں سے کسی ایک کو ہو تو اس کا استعمال نسبتاً کم ہوگا اور اگر یہ حق دونوں کو مل جائے اور دونوں اسے اپنی آزاد مرضی سے استعمال کریں تو فطری طور پر اس میں زیادتی ہوگی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جس سوسائٹی میں طلاق کا تناسب کم ہوتا ہے اس کا خاندانی نظم مضبوط ہوتا ہے اور جہاں اس میں اضافہ ہوتا ہے خاندانی

درہم برہم ہو کر رہ جاتا ہے۔ مغرب نے یہ اختیار دونوں ہی دے رکھا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ نکاح ایک مذاق بن گیا ہے، عورت اور مرد میں سے جو چاہے اور جب چاہے اس رشتہ کو توڑ کر اپنی راہ لیتا ہے۔ طلاق کی کثرت سے خاندان اپنی تباہی کا مرثیہ پڑھ رہا ہے۔

دوسری صورت اسلام نے اختیار کی ہے۔ اس نے طلاق کا حق مرد کو دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد کو خاندان میں برتر حیثیت حاصل ہے۔ وہ قوام اور نگراں ہے۔ وہ بیوی کی مالی ذمہ داریاں برداشت کرتا ہے، اس کے ساتھ بچوں کی پرورش اور تعلیم و تربیت کا بوجھ اٹھاتا ہے، اس لیے وہی یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ بیوی کے ساتھ مل کر وہ ان ذمہ داریوں سے سبکدوش ہوسکتا ہے یا نہیں۔ قرآن کے الفاظ میں اسی کے ہاتھ میں عقدۂ نکاح (رشتۂ نکاح کا باندھنا اور ختم کرنا) ہوتا ہے۔ یہ اس کے ساتھ بڑی زیادتی ہے کہ جس بیوی کو وہ ناپسند کرے یا جس کا تعاون اسے حاصل نہ ہو اسے اپنے گھر کی ملکہ بنائے رکھنے پر مجبور کیا جائے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مرد کو طلاق کا حق مل جائے تو اسے وہ من مانے طریقے سے استعمال کرنے لگے گا، اس لیے کہ اس میں اس کا زبردست مالی نقصان ہے۔ بیوی کو اس نے جو مہر دیا ہے اس کا وہ مطالبہ نہیں کرسکتا۔ اگر نہیں دیا ہے تو طلاق کے وقت اسے دینا پڑے گا۔ شادی کے زیورات وغیرہ سے بھی وہ محروم ہو جائے گا۔ بیوی اسے لے جائے گی۔ اس مدت میں اس نے جو کچھ بیوی پر خرچ کیا ہے وہ بھی اسے واپس نہیں ملے گا۔ اس کے بعد اگر وہ دوسری شادی کرنا چاہے تو از سر نو اسے مہر دینا ہوگا۔ شادی کے اخراجات برداشت کرنے ہوں گے، اور اس کی معاشی ذمہ داریاں اٹھانی ہوں گی۔ اس کے ساتھ اگر پہلی بیوی کے بچے ہوں تو ان کی کفالت بھی اسے کرنی ہوگی۔ وہ لوگ خیالی دنیا میں رہتے ہیں جو مرد کے حق طلاق پر اعتراض کرتے ہیں، ان بے چاروں کو زندگی کے ان حقیقی مسائل پر سوچنے کی شاید فرصت ہی نہیں ملتی۔ لیکن جس شخص کے سامنے یہ سارے مسائل ہوں وہ ایک بیوی کو طلاق دے کر دوسری کے ذریعہ گھر آباد کرنے سے پہلے ان پر ضرور سوچے گا اور ہزار بار سوچے گا۔ تخریب کے بعد تعمیر کھیل نہیں۔

اب تیسری صورت کو لیجیے۔ وہ یہ کہ حق طلاق عورت کو دیا جائے۔ اس سے طلاق کا غلط اور بے جا استعمال ختم نہ ہوگا۔ مرد حق طلاق کے نا روا استعمال سے عورت کو پریشان

کر سکتا ہے تو اس امکان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس حق کے ملنے پر عورت اس کا نامناسب استعمال کر کے مرد کو مصیبت میں ڈال دے۔

عورت کو یہ حق دینے میں بعض قباحتیں بھی ہیں۔

۱۔ مرد کے ساتھ یہ بہت بڑی زیادتی اور ناانصافی ہے کہ عورت کی ساری ذمہ داریاں مرد اٹھائے اور حق طلاق عورت کے ہاتھ میں رہے۔

۲۔ طلاق سے مرد کا نقصان ہے، عورت کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ اگر طلاق کا اختیار اسے حاصل ہو تو کوئی بھی بد اخلاق عورت جب چاہے مرد کو طلاق دے کر بچوں کو اس کے حوالے کر دے گی اور مہر اور زیورات لے کر گھر سے نکل کھڑی ہوگی۔ پھر نئے مہر اور نئے ساز و سامان کے ساتھ دوسرے مرد سے شادی کر لے گی۔

۳۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مرد کے مقابلہ میں عورت زیادہ جذباتی ہوتی ہے۔ وہ کسی بھی وقتی جوش اور جذبہ کے تحت مرد سے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ اس سے طلاق کا تناسب بہت بڑھ جائے گا اور معاشرہ ایک نئے بحران سے دوچار ہو جائے گا۔

عدالت کے ذریعہ طلاق کی قباحت

اس کا حل یہ سمجھا جاتا ہے کہ عدالت کے ذریعہ طلاق ہو۔ میاں بیوی میں سے جو بھی الگ ہونا چاہے عدالت سے درخواست کرے۔ اگر عدالت ان اسباب سے مطمئن ہو جو علیحدگی کے لیے بیان کیے گئے ہیں تو ان کے درمیان تفریق کر دے ورنہ درخواست رد کر دی جائے۔

اس میں قباحت یہ ہے کہ زوجین میں سے جو بھی طلاق حاصل کرنا چاہے گا وہ عدالت کو مطمئن کرنے کے لیے فریق ثانی کی حقیقی کمزوریاں اور زیادتیاں ہی نہیں بیان کرے گا بلکہ وقت ضرورت اس پر سخت سے سخت اور سنگین الزامات بھی عائد کرے گا۔ اس پر یقینی طور پر جوابی الزامات کا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ اس سے دونوں کی سیرت اور اخلاق اس قدر مجروح ہوں گے کہ سوسائٹی میں ان کا وقار باقی نہیں رہے گا اور وہ اپنے ہاتھوں اپنی ہی نہیں پورے خاندان کی رسوائی اور جگ ہنسائی کا سامان کریں گے۔

پھر عدالت کا جو حال ہے اس سے ساری دنیا واقف ہے۔ وہاں سے کوئی فیصلہ حاصل کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس پوری مدت میں وہ کیسے ایک ساتھ زندگی گزاریں گے بلکہ ایک دوسرے کو برداشت کریں گے۔

اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر عدالت سے علیحدگی نہ ہو تو میاں بیوی دونوں بہ جبر و اکراہ ایک دوسرے سے بندھے رہیں گے۔ اس سے دونوں کی جان ضیق میں پڑی رہے گی۔ ان کے لیے خوش گوار زندگی کا تصور بھی مشکل ہوگا۔

بعض اخلاقی ہدایات

اسلام انسان کا جو ذہن اور مزاج بناتا ہے اور جس طرح اس کی تربیت کرتا ہے اس میں طلاق کی نوبت کم ہی آسکتی ہے اور یہ خطرہ بس امکان ہی کے درجہ میں رہتا ہے کہ آدمی محض جنسی لذت اور حظِ نفس کے لیے طلاق کی تلوار چلاتا پھرے۔ اسلام نے اس سلسلہ میں جو اخلاقی ہدایات دی ہیں ذیل میں ان کا ایک ہلکا سا تصور دیا جا رہا ہے۔

نکاح ایک سنجیدہ معاہدہ ہے

اسلام کے نزدیک نکاح کے ذریعہ عورت اور مرد چند دن کے عیش یا تفریح کے لیے نہیں ملتے بلکہ وہ زندگی بھر کی رفاقت کا عہد باندھتے ہیں۔ اس عہد کو قرآن نے 'میثاقِ غلیظ' سے تعبیر کیا ہے (النساء: ۲۱) جو شخص سنجیدگی سے یہ عہد کرے وہ اسے آسانی سے توڑنے کی ہمت نہیں کرسکتا۔ یہ مذاق وہی کرسکتا ہے جو اس کی اہمیت کو نہ محسوس کرتا ہو اور بے شعوری کے عالم میں اتنا بڑا عہد کر بیٹھا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح اور طلاق کے معاملہ میں مذاق کو ناروا قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ یہ اس سنجیدگی کے منافی ہے جو اس سلسلہ میں ہونی چاہیے حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

ثلاث جدھن جد	تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں سنجیدگی تو
وھزلھن جدٌ النکاح	سنجیدگی ہے ہی۔ مذاق بھی سنجیدگی ہی

والطلاق والرجعۃ[1] سمجھا جائے گا۔ وہ ہیں نکاح، طلاق اور اس سے رجوع۔

امام خطابی کہتے ہیں۔ اس پر علماء کا عام اتفاق ہے کہ اگر کوئی عاقل و بالغ صراحت کے ساتھ طلاق دے تو طلاق ہو جائے گی۔ اسے وہ مذاق قرار دے کر کالعدم کرنا چاہے تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ بعض علماء نے اسے اللہ تعالیٰ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ہم معنی کہا ہے۔ اس لیے کہ اسے جائز کر دیا جائے تو اس بات کا خطرہ ہے کہ ایک شخص نکاح کرنے، طلاق دینے اسی طرح غلام کو آزاد کرنے کے بعد یہ کہہ کر اپنے اقدام کو واپس لے سکتا ہے کہ وہ مذاق کر رہا تھا۔ اس سے احکام الٰہی پر عمل ہی ختم ہو جائے گا۔ اس لیے حدیث میں جن باتوں کا ذکر ہے ان کے بارے میں زبان سے کسی فیصلے کے اظہار کے بعد ان پر عمل لازم آجائے گا۔[2]

طلاق سخت ناپسندیدہ ہے

اسلام نے وقت ضرورت طلاق کی اجازت ضرور دی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ کوئی مستحسن فعل نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ایک سخت ناپسندیدہ اقدام ہے، اس لیے ناگزیر ضرورت اور انتہائی مجبوری ہی میں یہ اقدام ہونا چاہیے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ابغض الحلال الی اللّٰہ	اللہ عزوجل کے نزدیک حلال چیزوں میں
عزوجل الطلاق[3]	سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز طلاق ہے

حضرت محارب بن دثارؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں۔

ما احل اللّٰہ شیئا ابغض	اللہ نے کوئی ایسی چیز حلال نہیں کی جو
الیہ من الطلاق[4]	طلاق سے زیادہ اسے ناپسند ہو

---

[1] ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب فی الطلاق علی الہزل۔ ترمذی، ابواب الطلاق واللعان، باب ماجاء فی الجد والہزل فی الطلاق۔ [2] معالم السنن ۳/۲۴۳ [3] ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب فی کراہیۃ الطلاق۔ ابن ماجہ، ابواب الطلاق [4] ابوداؤد، حوالہ سابق

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت معاذؓ سے مروی ہے۔ گو یہ سنداً کمزور ہے لیکن اوپر کی روایات کی تائید کرتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

یا معاذ ما خلق اللہ شیئا	اے معاذ! اللہ نے سطح زمین پر کوئی ایسی
علی وجہ الارض احب	چیز نہیں پیدا کی جو غلام کو آزاد کرنے سے
الیہ من العتاق ولا خلق	زیادہ اسے پسند ہو۔ اسی طرح اس نے
اللہ شیئا علی وجہ الارض	روئے زمین پر کوئی ایسی چیز نہیں پیدا
ابغض الیہ من الطلاق[1]	کی جو طلاق سے زیادہ اسے مبغوض ہو۔

ایک طرف اسلام نے مرد کے ذہن میں یہ بات بٹھائی کہ طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے دوسری طرف عورت کو ہدایت کی کہ وہ بلاوجہ مرد سے طلاق کا مطالبہ نہ کرے۔ حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ایما امرأۃ سالت زوجہا	جو عورت بغیر کسی مجبوری کے شوہر سے
طلاقا فی غیر ما بأس فحرام	طلاق کا مطالبہ کرے تو اس پر جنت
علیہا رائحۃ الجنۃ[2]	کی خوشبو (بھی) حرام ہے۔

عورت کی کمزوریوں کو برداشت کیا جائے

اجتماعی زندگی کسی فرد واحد کی مرضی کے تابع نہیں ہوتی۔ آدمی کو اجتماعی مفاد کے لیے اپنی رائے اور مرضی کو قربان کرنا پڑتا ہے ازدواجی زندگی میں بھی اس طرح کے مواقع آتے رہتے ہیں جب کہ میاں بیوی کو ایک دوسرے کی رائے اور رجحان سے اختلاف ہوتا ہے۔ اگر ان میں سے کسی کو کوئی بات پسند نہ آئے تو اس کا حل یہ نہیں ہے کہ جھٹ سے طلاق دے کر اس پاکیزہ رشتہ ہی کو ختم کر دیا جائے۔ بعض اوقات آدمی پر جذبات اور خواہشات کا غلبہ ہوتا ہے وہ اپنا صرف فوری فائدہ دیکھتا ہے، بڑے اور اہم مفادات اس کی نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اسلام

---

[1] دارقطنی مع التعلیق المغنی، کتاب الطلاق مطبوعہ دہلی ص ۴۳۹ [2] مشکوٰۃ، کتاب النکاح، باب الخلع والطلاق بحوالہ احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی۔

کی تعلیم یہ ہے کہ خاندان کے وسیع تر مصالح اور اہم مفادات کے پیش نظر معمولی غلطیوں کو برداشت کرنا چاہیئے، اور محبت اور حسن سلوک کا رویہ جاری رکھنا چاہیئے۔ فرمایا۔

وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ	اور ان کے ساتھ بھلے طریقہ سے زندگی
فَاِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰۤى اَنْ	بسر کرو۔ اگر تم ان کو ناپسند کرو تو
تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ	ہو سکتا ہے کہ ایک چیز تم کو ناپسند ہو
اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا۝	اور اللہ نے اس میں بہت سی بھلائی
(النساء: ۱۹)	رکھ دی ہو۔

اصلاح کی کوشش کی جائے

عورت نافرمان ہے، سرکشی پر آمادہ ہے، اطاعت نہیں کر رہی ہے تو بھی اسلام فوراً طلاق کا حکم نہیں دیتا بلکہ اس کے لیے اس نے مرد کو خصوصی اختیارات دئے ہیں تاکہ وہ نرمی اور سختی سے اصلاح کی بھرپور کوشش کرے، گھر کے اختلافات گھر ہی کے اندر رہیں اور طلاق کی نوبت نہ آئے۔ فرمایا

وَالّٰتِىْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ	جن عورتوں سے تمہیں سرکشی کا اندیشہ
فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ	ہو تم انھیں سمجھاؤ، خوابگاہوں میں
فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ	ان سے الگ رہو (اس پر بھی اصلاح نہ ہو
فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا	تو) مارو۔ اگر وہ تمہاری بات مان لیں تو
عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ	ان پر زیادتی کے لیے بہانے نہ تلاش
عَلِيًّا كَبِيْرًا۝ (النساء: ۳۴)	کرو۔ بیشک اللہ سب سے اونچا اور بڑا ہے۔

طلاق سے روکنے کے لیے عورت اپنے حقوق چھوڑ سکتی ہے

ایک طرف اسلام نے مرد کو اس بات کی بار بار تاکید کی ہے کہ وہ عورت کے ساتھ بہتر سے بہتر سلوک کرے، اس کے حقوق پہچانے، اس کی غلطیوں کو نظرانداز کرے اور اس کی خوبیوں کو

دیکھے، دوسری طرف عورت سے کہا کہ معمولی معمولی بات پر طلاق کا مطالبہ لے کر نہ بیٹھ جائے اگر وہ دیکھے کہ شوہر اس سے بے رخی برت رہا ہے تو اپنے حقوق کے مطالبہ اور اس پر اصرار کی جگہ حقوق کے چھوڑنے کے لیے بھی تیار رہے۔ شوہر سے صف آرائی کی جگہ صلح صفائی کی امکانی کوشش کرے۔ اگر عورت اپنے کچھ حقوق سے دست بردار ہو کر مرد کی ذمہ داریوں کو کم کردے تو اس میں مرد کو سبکی یا توہین نہیں محسوس کرنی چاہیے۔ عورت اس کی مدد کرے اور وہ اس سے فائدہ اٹھائے تو یہ اس کے شان کے منافی نہیں ہے۔ فرمایا۔

وَاِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْۢ بَعْلِهَا	اگر کسی عورت کو اپنے شوہر سے بدسلوکی
نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ	اور بے رخی کا اندیشہ ہو تو اس میں کوئی
عَلَيْهِمَاۤ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا	حرج نہیں کہ دونوں آپس میں کسی طرح
صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۚ وَاُحْضِرَتِ	صلح کرلیں۔ صلح بہرحالی بہتر ہے نفس
الْاَنْفُسُ الشُّحَّ ۚ وَاِنْ تُحْسِنُوْا	تنگ دلی کی طرف جلد مائل ہو جاتے ہیں
وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا	اگر تم لوگ احسان سے پیش آؤ اور تقویٰ
تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ○	اختیار کرو تو اللہ تعالیٰ جو کچھ تم کرتے
(النساء ۱۲۹)	ہو اس سے باخبر ہے۔

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اگر عورت اس بات کا خطرہ محسوس کرے کہ مرد کے اندر اس سے نفرت اور دوری پیدا ہو رہی ہے تو اسے نان و نفقہ، لباس اور شب باشی کے جو حقوق حاصل ہیں وہ پورے کے پورے بھی چھوڑ سکتی ہے اور ان میں کمی بھی کرسکتی ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ مرد اسے مان کر صلح کرلے، وہ شوہر پر خرچ کرسکتی ہے وہ اسے قبول کرسکتا ہے قرآن نے کہا ہے 'والصلح خیر' یعنی دونوں کے درمیان تفریق ہونے سے صلح ہو جانا بہتر ہے۔[1]

دونوں طرف کے ذمہ دار اصلاح کی کوشش کریں

بعض اوقات چھوٹی چھوٹی باتوں پر اختلافات شروع ہوتے ہیں اور بڑھتے بڑھتے ان

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۱/ ۵۶۲ - ۵۶۱

میں شدت آجاتی ہے پھر میاں بیوی کے درمیان ایک طرح کی دوری اور حجاب پیدا ہوجاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتے کہ جھگڑوں کو فراموش کرکے خود سے صلح صفائی کرلیں قرآن نے ہدایت کی کہ جہاں دونوں آپس میں اختلافات حل نہ کرسکیں تو دونوں طرف کے ایک ایک فرد سر جوڑ کر بیٹھیں اور ان اختلافات کو حل کرنے کی کوشش کریں۔ اگر خلوص ہو تو اللہ کی مدد حاصل ہوگی اور جو مسائل ناقابل حل سمجھے جاتے ہیں ان کے بھی حل کی کوئی صورت نکل آئے گی۔

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا	اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان جھگڑے
فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ	کا ڈر ہو تو ایک حکم مرد والوں کی طرف سے
وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن	اور ایک عورت والوں کی طرف سے مقرر
يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ	کرو۔ وہ دونوں اصلاح کرنا چاہیں تو اللہ
بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا	ان کے درمیان موافقت کرا دے گا بیشک
خَبِيرًا (النساء: ۳۵)	اللہ جاننے والا اور خبر رکھنے والا ہے۔

طلاق کے سلسلہ میں دو اصلاحی اقدامات

ان ساری کوششوں میں ناکامی کے بعد طلاق کا موقع آتا ہے۔ اس میں اسلام نے حسب ذیل اصلاحی اقدامات کیے۔

۱۔ عرب میں طلاق اور اس سے رجوع کی کوئی حد نہیں تھی۔ جو شخص اپنی بیوی کو تنگ کرنا چاہتا وہ اسے طلاق دیتا پھر عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کرلیتا۔ پھر طلاق دیتا پھر رجوع کرلیتا جب تک وہ چاہتا یہ سلسلہ جاری رہتا[1] اس طرح عورت شوہر والی ہونے کے باوجود مطلقہ کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوتی۔ قرآن نے کہا طلاق صرف دو بار دی جاسکتی ہے اسی میں آدمی کو رجوع کا حق ہوگا۔

اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ	طلاق (رجعی) دو بار ہے۔ پھر یا تو عورت
بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ	کو معروف طریقہ سے رکھ لیا جائے یا بھلے طریقہ

---

[1] اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۷۱-۲۷۲

بِاِحْسَانٍ (البقرہ: ۲۲۹) سے رخصت کر دیا جائے۔

تیسری بار طلاق دی تو رجوع کا حق ختم ہو جائے گا اور بیوی جدا ہو جائے گی۔

۲۔ دوسرا اقدام اسلام نے یہ کیا کہ اس کی ایک مدت مقرر کر دی تاکہ آدمی عورت کو پریشان کرنے کے لیے ان تین طلاقوں کو لمبے لمبے وقفے سے استعمال نہ کرنے پائے۔ یہ مدت تین حیض ہے۔ ارشاد ہوا:۔

وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ (البقرہ: ۲۲۸)	جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہے وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

ایک اور جگہ مردوں کو ہدایت کی کہ وہ طلاق دیں تو اس کا حساب رکھیں۔ یہ کوئی کھیل نہیں کہ آدمی جب چاہے طلاق دے بیٹھے اور اسے یہ بھی نہ معلوم ہو کہ کب طلاق دی اور کب اس کی مدت ختم ہوتی ہے۔

یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ (الطلاق: ۱)	اے نبی جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو تو ان کو عدت پر طلاق دو اور عدت کا حساب رکھو۔

جن عورتوں کو کم سنی، کبر سنی یا اور کسی وجہ سے حیض نہ آئے ان کی مدت تین مہینے ہے اگر بیوی حاملہ ہے تو وضع حمل اس کی مدت سمجھی جائے گی۔

وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔ (الطلاق: ۴)	اور تمہاری جو عورتیں حیض سے مایوس ہو چکی ہوں، اگر تمہیں ان کے بارے میں شبہ ہو تو (تمہیں معلوم ہونا چاہیے) کہ ان کی عدت تین ماہ ہے اور یہی حکم ان عورتوں کا ہے جنھیں ابھی تک حیض نہیں آیا ہے اور جن عورتوں کے حمل ہو ان کی عدت یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے۔

حالت حیض میں طلاق نہ دی جائے

حدیث میں حالت حیض میں طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ واضح ہے حیض کے دوران عورت کے اندر وہ نشاط اور تازگی نہیں رہتی جو عام حالت میں ہوتی ہے اور کبھی کبھی ایک طرح کا چڑچڑا پن پیدا ہو جاتا ہے اس میں اس کا امکان ہے کہ عورت کی کوئی بات مرد کو ناگوار گزرے اور وہ طلاق دے بیٹھے اس مدت میں بیوی سے تعلق نہیں رکھا جا سکتا اس لیے عورت کی کمزوریوں کو برداشت کرنے کی جگہ کوئی سخت قدم اٹھانا بعید از قیاس نہیں ہے۔ اس کے برخلاف طہر کی حالت میں جنسی تعلق کا امکان ہے اس لیے آدمی نفسیاتی طور پر اس کی غلطیوں کو معاف کرنے کے لیے بھی تیار رہتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حیض کی حالت میں بیوی کو طلاق دے دی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا اور فرمایا جب وہ حیض سے پاک ہو جائے تو حالت طہر میں ہم بستری کیے بغیر طلاق دیں۔ (تاکہ یہ یقین ہو کہ حمل نہیں ہے)[1]

طلاق کا مسنون طریقہ

حدیث میں طلاق کا طریقہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ آدمی حالت طہر میں ہم بستری کیے بغیر ایک طلاق دے۔ دوبارہ جب عورت حیض سے فارغ ہو جائے تو ہم بستری کے بغیر ہی دوسری مرتبہ طلاق دے۔ پھر سہ بارہ اسی طرح حیض کے ختم ہونے کے بعد طلاق دی جائے۔

اگر عورت کو حیض نہ آرہا ہو تو ایک ایک ماہ کے وقفے سے ایک ایک طلاق دی جائے گی۔

اگر عورت حاملہ ہے تو ہم بستری کے بعد بھی طلاق ہو سکتی ہے۔

عدت کے دوران عورت شوہر کے گھر رہے گی

۴۔ طلاق کے بعد جب تک عدت پوری نہ ہو جائے عورت شوہر ہی کے گھر میں رہے گی الا یہ کہ اس سے کوئی بے حیائی کا فعل سرزد ہو اور ساتھ رہنا مشکل ہو جائے۔ فرمایا۔

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ ‏ زمانہ عدت میں ان عورتوں کو ان کے

وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ	گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں
يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ	الا یہ کہ وہ کسی صریح بے حیائی کا ارتکاب
(الطلاق: ۱)	کریں۔

اس کی ایک مصلحت یہ ہے کہ ایک گھر میں ساتھ رہنے کی وجہ سے مرد کو اپنے فیصلہ پر اور عورت کو اپنے رویہ پر غور و فکر کرنے اور سوچنے کا موقع ملے گا اس طرح تعلقات کی بحالی کی کوئی صورت نکل سکے گی۔

رجوع کا حق اور اس کا طریقہ

ایک یا دو طلاق دینے پر عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کا حق ہے۔ اگر صریح الفاظ میں رجوع ہو تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ رجوع ہو جائے گا۔ احناف کے نزدیک ہم بستری، بوس و کنار وغیرہ بھی رجوع کے ہم معنی ہے۔ بعض ائمہ نے رجوع پر گواہوں کی موجودگی کو ضروری قرار دیا ہے لیکن احناف اسے صرف مستحب اور پسندیدہ کہتے ہیں۔

کسی نے ایک یا دو طلاق دی اور عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع نہیں کیا تو بیوی جدا ہو جائے گی۔ وہ اگر دوبارہ اس سے ازدواجی تعلق قائم کرنا چاہے اور بیوی بھی اس کے لیے آمادہ ہو تو نئے مہر کے ساتھ دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے بیوی انکار کر دے تو وہ زبردستی نہیں کر سکتا۔

اگر کوئی شخص تیسری مرتبہ طلاق دے دے تو بیوی سے اس کا تعلق ختم ہو جائے گا۔ اب اس سے نکاح کی صورت صرف یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص سے اس عورت کے نکاح کے بعد پھر طلاق ہو جائے یا وہ انتقال کر جائے اور دونوں دوبارہ نکاح کے لیے تیار ہو جائیں۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ	اگر مرد عورت کو (تیسری بار) طلاق دے
مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا	دے تو وہ اس کے لیے حلال نہ ہوگی جب تک
غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا	کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے۔
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا	اگر دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے اور
إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا	پہلا شوہر اور وہ دونوں سمجھیں کہ وہ

حُدُوْدُ اللّٰہِ وَتِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ یُبَیِّنُھَا لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ○ (البقرہ: ۲۳۰)

اللہ کے حدود کو قائم رکھ سکیں گے تو ان کے لیے ایک دوسرے کی طرف رجوع کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں انھیں وہ جاننے والوں کے لیے بیان کرتا ہے۔

اس طرح تین طلاق کے بعد رجوع بہت مشکل ہے، انسان کی طبیعت بھی شاید بخوشی اس کے لیے تیار نہیں ہوتی۔ یہ صورت اس لیے رکھی گئی کہ تین طلاق دینے سے پہلے آدمی اچھی طرح سوچ لے کہ اب رجوع آسان نہیں ہے۔ عورت ہمیشہ کے لیے جدا ہو سکتی ہے۔

طلاق میں بے احتیاطی اور اس کی اصلاح کا طریقہ

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص تین طہر میں یا ایک ایک مہینہ کے وقفہ سے تین طلاق نہ دے بلکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے ڈالے تو کیا اسے رجوع کا حق حاصل ہوگا یا یہ طلاقیں بائن بھی جائیں گی اور اسے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا۔

عام فقہاء کے نزدیک یہ طلاقیں بائن ہوں گی اور رجوع کا حق باقی نہیں رہے گا۔ اہل حدیث حضرات اسے طلاق رجعی مانتے ہیں۔ یہ ایک قانونی بحث ہے۔ اتنی بات سب کے نزدیک طے ہے کہ یہ غیر مسنون طریقہ ہے۔ فقہ حنفی میں اسے طلاق بدعت کہا گیا ہے کہ آدمی ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی طہر میں تین طلاق دے۔ احناف کے نزدیک احسن طریقہ یہ ہے کہ آدمی طلاق کا فیصلہ کرے تو صرف ایک طلاق دے کر چھوڑ دے اگر عدت گزر جائے تو اس میں کم سے کم از سر نو نکاح کے ذریعہ دونوں مل سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام ایک طلاق سے زیادہ نہیں دیتے تھے۔

ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں بالعموم وقتی غم و غصہ یا کسی ناگواری کی وجہ سے دی جاتی ہیں اس کے پیچھے کوئی سوچا سمجھا فیصلہ نہیں ہوتا۔ اس غلط اور ہنگامی اقدام کے سنگین نتائج سامنے آتے ہیں اور آدمی اچانک اپنا گھر اجڑتا ہوا دیکھتا ہے تو افسوس کرنے لگتا ہے۔ سنت نے طلاق کا جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل ہو تو یہ صورت

اور جلد بازی سے جو پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں وہ پیدا نہیں ہوں گی۔ طلاق بعض اوقات ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اسلام نے اس کا بہترین طریقہ بتایا ہے۔ اسے عام کرنے اور اس کی تربیت دینے کی ضرورت ہے۔ اس سے وہ تمام اعتراضات از خود رفع ہو جاتے ہیں جو اس موضوع پر کئے جاتے ہیں۔

سیر و سوانح

مولانا آزاد سبحانی

حیات و نظریات

ڈاکٹر اقبال حسین

ہندوستان کی تاریخ میں ۱۸۵۷ء کی عظیم بغاوت اور مابعد اثرات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ مغلوں کے آخری بادشاہ بہادر شاہ ظفر کی برطرفی نے ہندوستان پر برطانوی حاکمیت مکمل کردی تھی۔ ملک کے سیاسی، معاشی، معاشرتی، مذہبی اور سماجی زندگی پر انگریزی تہذیب وتمدن کے اثرات تیزی سے نمایاں ہونے لگے تھے۔ اس کے خلاف ہندوستان کے باشعور افراد اور جماعتیں آہستہ آہستہ صف آرا ہونے لگی تھیں جس کی وجہ سے ملک میں مختلف سماجی، مذہبی اور تمدنی تحریکات نے جنم لیا۔ اس صدی نے ہندوستان کو ان گنت عظیم سیاسی اور مذہبی مصلح اور رہنما فراہم کیے جو قومی اور ملی زندگی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ایسے رہنماؤں میں سریندر ناتھ بنرجی، رابندر ناتھ ٹیگور، اکھشے کمار دتا، کیشپ چندر، اربند و گھوش، آسوتوس مکرجی، دلدا بھائی نوروجی، گوکھلے، موتی لال نہرو، پنڈت جواہر لال نہرو، سید احمد بریلوی شہید، بدرالدین طیب جی، سید امیر علی، مولوی کرامت علی، مولانا برکت اللہ بھوپالی، مولانا فضل حق بدایونی، مولانا قاسم نانوتوی، مولانا عبیداللہ سندھی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا محمد علی اور شوکت علی، محمد علی جناح، آزاد سبحانی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا سید سلیمان ندوی اور بہت سے دوسرے سر فہرست نظر آتے ہیں۔ اس مضمون میں مولانا آزاد سبحانی کی حیات اور نظریات پر مختصر گفتگو کی گئی ہے۔ مولانا آزاد سبحانی بڑے عالم دین تھے۔ عربی و فارسی پر ان کی اچھی نظر تھی تقریر و تحریر میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ ان کے ہم عصروں میں مولانا آزاد جیسے معتقد اور مشہور عالم بھی اُن کے علم و فن اور خطابت کے قائل تھے۔

مولانا آزاد سبحانی کا پورا نام عبدالقادر تھا۔ آپ مشرقی یوپی کے مردم خیز قصبہ سکندر پور (بلیا) میں ۱۸۸۲ء میں پیدا ہوئے تھے[1]۔ مولانا آزاد سبحانی کی والدہ کا انتقال ۱۸۸۸ء میں یعنی مولانا کی طفلی ہی میں

---

[1] عبدالقادر شیخ محمد رتضل بن شیخ محمد سجاد ایک معمولی زمیندار گھرانے کے فرد تھے۔ آپ کی والدہ کا تعلق سیرو (بجولی) سے تھا۔ آپ کے والد مشہور صوفی بزرگ اور شاعر عبدالعلیم آسی (سکندر پوری) المشہور آسی غازی پوری کے مرید تھے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہوگیا۔[1] آپ کے والد فرزند کی محبت اور غالبًا اپنے دینی مشاغل کی وجہ سے آپ کی تعلیم و تربیت کی طرف توجہ نہ کرسکے۔[2] ۱۴ سال کی عمر تک، مولانا کھیل کود میں مصروف رہے۔ ایک روز پتنگ بازی میں مصروف تھے کہ اچانک انھیں یہ احساس ہوا جیسے کوئی کہہ رہا ہو کہ اے عبدالقادر، تم کب تک کھیل کود میں وقت ضائع کرتے رہوگے۔ اس آواز نے مولانا کی زندگی میں انقلاب پیدا کردیا۔ مولانا گھر چھوڑ کر اپنی پھوپھی کے یہاں پہونچے، جو قریب کے موضع میں منسوب تھیں۔ اُن سے تعلیم شروع کرنے کی خواہش کا اظہار کیا اور حصولِ علم کے لیے جون پور پہونچے۔ نواب عبدالمجید صاحب کے قائم کردہ مدرسہ میں، جس کے صدر مشہور عالم مولانا ہدایت اللہ[3] رام پوری تھے، داخلہ لے لیا۔[4]

مولانا آزاد سبحانی نے جون پور میں طالب علمی کے ایام میں بہت محنت اور لگن سے کام لیا۔ علمی اور درسی کتب کے مطالعہ کے علاوہ غیر درسی کتب جیسے طلسم ہوشربا، داستان امیر حمزہ، بوستان خیال کا بھی بہت دلچسپی سے مطالعہ کیا۔ مولانا کی دیگر دلچسپیوں میں دریائے گومتی پر گھنٹوں تیراکی بھی شامل تھی۔ فنون لطیفہ سے بھی خاصی دلچسپی تھی، خصوصًا رقص و سرود کی ہر اُس محفل میں شریک ہوجاتے جہاں اذنِ عام ہوتا۔[5] درسِ نظامی کے تحت تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ موسیقی میں بھی دلچسپی لی اور باقاعدگی سے اس فن کو سیکھا۔[6] مولانا نے طب کی تعلیم حکیم صدیق احمد صدیقی (اصل وطن امروہہ) کے والد صاحب سے حاصل کی تھی۔[7]

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) خود مولانا آزاد سبحانی مولانا ضیاء الرحمٰن (اناؤ) کے، جو مولانا فضل رحمٰن گنج مرادآبادی نقشبندی سلسلہ کے بزرگ تھے، مرید تھے۔ انٹرویو حسن سبحانی صاحب، خلف مولانا آزاد سبحانی مقیم علی گڑھ۔ فرانسس رابنسن نے مولانا کا سن پیدائش ۱۸۷۳ء لکھا ہے اور یہی سال جین بھی لکھتے ہوئے مولانا کے والد کو کانپوری بلیاوی لکھا ہے۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: FRANCIS ROBINSON, SEPARATISM AMONG INDIAN MUSLIMS, P.426. N.K. JAIN, MUSLIMS IN INDIA: A BIOG-RAPHICAL DICTIONARY, Vol I, P.108.

[1] انٹرویو حسن سبحانی صاحب　　[2] انٹرویو حسن سبحانی صاحب

[3] مولانا ہدایت اللہ رام پوری اپنے زمانہ کے منطق اور معقولات کے ممتاز علماء میں شمار ہوتے تھے۔ آپ مولانا فضل حق خیرآبادی کے شاگرد تھے۔　　[4] انٹرویو حسن سبحانی　　[5] انٹرویو حسن سبحانی

[6] انٹرویو حسن سبحانی　　[7] حکیم صدیق احمد صدیقی کا چند برس پہلے بریلی میں انتقال ہوا ہے۔ انٹرویو حسن سبحانی صاحب

دورانِ تعلیم، آزاد سبحانی صاحب آہستہ آہستہ غیر روایتی سرگرمیوں میں زیادہ مصروف ہوگئے تو اُن کی شکایت مولانا ہدایت اللہ سے کی گئی۔ اُستاد کے استفسار پر، مولانا آزاد سبحانی نے صفائی اور بیباکی سے جواب دیا کہ کتابوں میں ان کے مصنفین، جو نتائج نکالتے ہیں اُن سے انھیں اختلاف ہوتا ہے جس کی وجہ سے طبیعت درس کی طرف راغب نہیں ہو پاتی۔ مولانا ہدایت اللہ کو آزاد سبحانی کی ذہانت اور رسا فکر کا بخوبی اندازہ تھا۔ انھوں نے شاگرد عزیز کو سخت و سست کہنے کے بجائے ان کی ایک طرح سے ہمت افزائی کی۔ کہا "عزیزم علم حفظ کا نہیں فکر کا نام ہے"، چونکہ تم دوسرے طلبا سے مختلف ہو اس لیے تم پر کوئی پابندی نہیں عائد کی جاتی[1]۔ آزاد سبحانی، مولانا ہدایت اللہ کے علمی مقام، حلم، قناعت، استغنا اور کردار کی پختگی سے بے حد متاثر تھے۔ وہ اپنی خصوصی مجلسوں میں اکثر مولانا ہدایت اللہ کا ذکر کرتے اور کہا کرتے تھے کہ انھوں نے جب مولانا کو دیکھا تھا تو وہ پچھتر سال کی عمر کے قریب تھے اور اس قدر حسین تھے کہ اتنا حسین شخص اُنھوں نے کسی اور کو نہیں پایا[2]۔ مولانا آزاد سبحانی کے کردار پر مولانا ہدایت اللہ کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ یہ بھی تمام عمر ملک و ملت کے لیے جد و جہد میں مصروف رہے اور کبھی کسی صلہ یا انعام کی توقع نہ کی، تمام عمر ایک عجیب شان استغنا سے گزاری۔ بڑے سے بڑے صاحب جاہ و ثروت سے کبھی مرعوب نہ ہوئے اور بڑی سے بڑی جابر طاقت سے پنجہ آزمائی کرنے میں کبھی کوئی خوف نہ ظاہر کیا۔

حصولِ علم کی لگن، مولانا آزاد سبحانی کو کشاں کشاں جون پور سے رام پور لائی۔ مدرسہ عالیہ میں داخل ہوئے اور ایک عرب عالم، مولانا طیب سے عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی[3]۔ دو برس کے بعد تلاش معاش میں کانپور پہونچے۔ اور ایک مدرسہ میں جو بعد کو مدرسہ الٰہیات کے نام سے مشہور ہوا[4] درس و تدریس میں مشغول ہوگئے۔ مدرسہ نے جب ترقی کی تو صدر مدرس کے عہدہ پر سرفراز ہوئے۔ بعد ازاں کانپور ہی مولانا کی ادبی، سیاسی اور مذہبی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ اسی دوران "العقاید" بھی مکمل کرلی۔

---

[1] انٹرویو حسن سبحانی صاحب، بحوالہ مولانا آزاد سبحانی۔ حسن سبحانی صاحب کا بیان ہے کہ اُن کے والد مولانا ہدایت اللہ کے استغنا اور انکساری سے متاثر تھے۔ مولانا ہدایت اللہ کی قناعت پسندی اور استغنا کا یہ حال تھا کہ والی بھوپال نواب شاہجہاں بیگم کے اصرار کے باوجود بھوپال جا کر خوش حالی اور جاہ و جلال کی زندگی گزارنے کے بجائے جون پور کے مفلوک الحال مدرسہ میں ہی رہ کر خدمت کرنے کو ترجیح دی۔ [2] انٹرویو حسن سبحانی صاحب
[3] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [4] انٹرویو حسن سبحانی صاحب

ہندوستانی مسلمان انیسویں صدی کے وسط سے جس سیاسی و معاشی استحصال کا شکار تھے وہ اظہر من الشمس ہے۔ برطانوی سیاست کا تقاضا بھی یہی تھا کہ ملک کے گذشتہ فرماں رواؤں کے ہم مذہبوں کو مفلوج کر دیا جائے تاکہ وہ سیاسی اور معاشی طور پر نہ سنبھل سکیں۔ اس سیاسی مصلحت کے پیش نظر، اکابرین حکومت برطانیہ، مسلمانوں کے ساتھ گاہے "نرم" اور گاہے "گرم" سلوک اختیار کرتے رہے۔ ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگال، بظاہر مسلم جذبات کو مطمئن کرنے کی ایک کوشش تھی لیکن حقیقتاً برطانوی حکومت کا مدعا، قومی تحریک کو کمزور کرنا تھا۔ بنگالی مسلمانوں کو فراہم کردہ یہ رعایت بھی ۱۹۱۱ء میں واپس لے لی گئی[1]۔ مسلم لیگ نے، جو خود برطانوی سیاست کا نتیجہ تھی، اس فیصلہ کے خلاف سخت احتجاجات کیے۔ ملک میں مسلمان ابھی اس کے خلاف اظہار غم و غصہ میں مصروف ہی تھے کہ وہ جنگ بلقان اور اٹلی کی روضۂ نبوی اور خانہ کعبہ پر بمباری کرنے کی دھمکی سن کر اور مضطرب ہو گئے[2]۔ علماء کرام، بالخصوص مولانا عبدالباری فرنگی محلی، علی برادران، شیخ مشیر حسین قدوائی اور دیگر اکابرین ملت کی کوششوں سے بالآخر ۱۹۱۲ء میں خدام کعبہ کی بنیاد پڑی[3]۔ مولانا آزاد سبحانی، کانپور میں 'خدام کعبہ' کے سرگرم رکن، شیدائی اور بعد ازاں روح رواں بن گئے[4]۔

جنگ بلقان ابھی جاری ہی تھی کہ مسلمانان ہند کو ایک نئے سانحہ سے دوچار ہونا پڑا۔ ۱۹۱۳ء میں مچھلی بازار کانپور کی مسجد کے ایک حصہ کو حکام کانپور کے ایما سے منہدم کر کے سڑک (مسٹن روڈ) کا جز بنا دیا گیا۔ مسلمانوں کی فریادیں، مظاہرے، احتجاجات، سب نظر انداز کر دیے گئے۔ مسلمانوں کے غم و غصہ کے بارے میں حکام بالا (مرکزی سرکار) کو غلط اطلاع دی گئی اور صوبائی گورنمنٹ نے یہ اعلانیہ جاری کر دیا کہ مسجد کے معاملہ میں مسلمانانِ کانپور میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔ صوبائی حکومت اور مقامی حکام کے طرز عمل سے مسلمانانِ کانپور کو سخت صدمہ پہونچا۔ ۳ر اگست ۱۹۱۳ء کو مولانا آزاد سبحانی نے عیدگاہ کے میدان میں پچاس ہزار فرزندانِ توحید کے سامنے ایک مدلل، بصیرت افروز اور پرجوش تقریر کی۔ آپ نے حکام شہر اور صوبائی حکومت کے الزامات کی تردید کی کہ مسلمانوں میں جوش و خروش اور

---

[1] TARA CHAND, HISTORY OF FREEDOM MOVEMENT IN INDIA Vol. 3 P. 411

[2] رسالہ حسرۃ الآفاق ص۔ ۱۶۰ [3] عنایت اللہ فرنگی محلی، رسالہ حسرۃ الآفاق بوفاۃ مجمع الاخلاق لکھنؤ ۱۹۲۹ء، صفحات ۱۷—۱۶ (آئندہ بحوالہ رسالہ)

[4] SEPARATISM AMONG INDIAN MUSLIMS صفحات ۱۵—۲۱۴

مسجد کے لیے موجودہ ہیجان سلطان ترکی کے درپردہ معاونت کی وجہ سے ہے۔[1] مولانا کی تقریر خاصی طویل ہے، اس کے بعض اجزا قارئین کرام کے مطالعہ کے لیے نقل ہیں تاکہ یہ اندازہ کیا جاسکے کہ مولانا کی اصل طاقت اور اساس کیا تھی۔

"......میں حیران ہوں کہ آپ کو آج کن الفاظ سے یاد کروں، آپ کو مسلمان کہوں کہ آپ کو محمد رسولؐ کا عاشق یا آپ کو اسلام کے شیدائی کے نام سے یاد کروں۔ قرآن پاک میں آیا ہے کہ جتنی خوبیاں ہیں وہ سب خدا کی ہیں آپ خدا کے پیرو اور اس کے آخری نبی کے ماننے والے ہیں...... مسلمانان کانپور! اس سے پہلے ۲۳ جولائی کو آپ لوگوں کا ایک جلسہ اسی سرزمین پر اس بات کے عرض کرنے کے لیے قائم کیا تھا کہ گورنمنٹ ہمارے جوش کو سچ اور صحیح تسلیم کرے۔ مسلمانوں نے مختلف تقریروں میں نہایت ادب، سکون اور خاموشی کے ساتھ اسلامی شرافت اور سنجیدگی کے ساتھ اس امر کو ثابت کردیا۔ زور سے، شور سے، ہر طرح سے...... دکھا دیا کہ مسلمانوں کو دلی رنج وملال ہے، مگر میرے دوستو مجھے توقع ہے کہ گورنمنٹ ہمارے جلسہ کی کارروائی اس قدر جھوٹی نہ مانے گی...... جب سرکاری مراسلہ لیفٹننٹ گورنر کی طرف سے شائع ہوا اس میں نہایت بیدردی سے کہا گیا...... کہ اب مسلمانان کانپور میں کوئی جوش نہیں ہے، وہ جھوٹے ~~اور اُن کے~~ علماء جھوٹے اُن کا مذہب جھوٹا ان کی مسجد جھوٹی ان کی تمام ساخت جھوٹی مہ آپ یقین رکھئے کہ ہم مذہب کے لیے پیدا ہوئے، ہمارے رسولؐ نے ہم کو فرمان دیا تھا کہ تم پر کوئی مصیبت آئے تو کبھی غمزدہ نہ ہو (آہ و نالہ)۔ میرے دوستو یہ مسلمان بتائیں گے کہ ہم میں پھر جوش پیدا ہے...... ہر شخص...... ہماری حالت اِس وقت دیکھ کر یقین کرے گا کہ جو یہاں موجود ہیں وہ اسلامی ذات پر شیدائی ہیں۔ وہ مسلمانوں کو زمین سے آسمان اور آسمان سے کنگورۂ عرش پر دیکھنا چاہتے ہیں...... باوجود اس بات کے کہ گھر خالی ہوگئے ہیں، باوجود اس کے کہ آنسو آپ کی آنکھوں سے خشک ہوگئے ہیں، بدن میں رعشہ پیدا ہوگیا ہے...... مگر

---

[1] تقریر مولانا آزاد سبحانی، جولائی 1913 HOME DEPARTMENT-Poll-(B) No. 70-74,
NATIONAL ARCHIVES, New Delhi.

خدا کی قسم اور قسم اس کی جس کا نام اس جھنڈے پر ہے، یہ پہلی منزل ہے، ہم محض آہستہ آہستہ چلنے کے عادی ہیں۔ ہم شروع سے تہذیب لے کر آئے ہیں، ہم مسلمانوں میں یکدم جوش نہیں پیدا ہوتا۔
آپ کو معلوم ہوگا کہ ہمارے پیشوا سردار دوجہاں رسولؐ کو مشرکین مکہ ۔۔۔۔ نماز میں ان پر اینٹیں پھینکا کیے۔ دس برس بعد جب وہ بادشاہ ہوئے، انصاف کے سلطان ہوئے، میان سے تلوار نکالی، قریشیوں میں تہلکہ مچ گیا ۔۔۔۔۔۔ جبین سے بڑے بڑے سورما جو گھروں میں بیٹھ گئے (تھے) انھوں نے رسولؐ کے قدموں میں اپنے تئیں ڈال دیا۔ پس یاد رکھو ہماری رگوں میں بھی نبی و رسول کا اثر ہے، اس واسطے ہم ہمیشہ سست چلیں گے۔ ہم سب سے پہلے امن پھیلانے آئے ہیں۔ عیسائی (یعنی انگریز) جھوٹے ہیں۔ اگر وہ امن کے ضامن ہوتے تو وہ بلقان کی زمین خون سے رنگین نہ کرتے۔ اگر عیسائی (گورنمنٹ) امن کی ضامن ہے تو وہ سنگین لے کر آپ کی مسجد پر آتی اور مسلن خونریزی کے جوش میں اول اس امر کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے کہ یہ جوش نہیں ہے۔ کیا اس کے بعد خونریزی باقی نہ رہ گئی۔ میں کہتا ہوں کہ امن کا ضامن ایسا نہیں ہے کہ اٹلی اور ترکی کی طرح سے اپنی تلوار کو نیام میں نہ ڈالے ۔۔۔۔۔ ہم چونکہ امن کے ضامن ہیں اس واسطے ہم ہر معاملہ کو بڑی سمجھ سے کرتے ہیں۔ ہم سب سے پہلے امن کا جھنڈا بلند کریں گے۔ ہم سب سے پہلے مذہب کی عظمت اور خصوصیت پیدا کریں گے ۔۔۔۔۔۔ جارج کی طاقت ہو یا زار کی یا مسٹن کی ہمارا کلام تکبیر نہیں رک سکتا۔ جب مذہب اور حکومت دونوں ایک اکھاڑے میں آئیں گے تو ہم مذہب کے ساتھ ہوں گے ۔۔۔۔۔ بہت سے میرے دوستوں نے یہ کہا کہ انگریز یہ سمجھتے ہیں کہ سلطان ترکی کی امداد چونکہ موجود ہے اس واسطے ہندوستان کے مسلمان گستاخ ہو گئے ہیں۔ مگر میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ مسلمانوں کا ہر فرد جب تک وہ نماز کا پابند ہے اور جب تک خدائے ذوالجلال کے اجلاس میں سر جھکاتا ہے اس وقت تک نہ وہ سلطان ترکی کے محتاج ہیں اور نہ جارج پنجم کے دست نگر وہ صرف خدا کے مطیع ہے ۔۔۔۔۔ پس میں یہ بتلانا چاہتا ہوں کہ بڑے سے بڑے بادشاہ کی اطاعت کا مفہوم اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ہم پاؤں پھیلا کر سوئیں، وہ پہرا پہرہ دیں۔ اس سے زیادہ قسم خدا کی مسلمان اطاعت کا مفہوم نہیں سمجھتے ہیں۔ ان معنوں

میں ہم مطیع ہیں۔ اطاعت کرتے ہیں۔ گورنمنٹ یاد رکھے کہ جب تک گورنمنٹ اس فرض (یعنی تحفظ عوام) کو قائم رکھے گی ہم باہر نہیں نکلیں گے۔ دوسری حیثیت سے گورنمنٹ پر ہم حکومت کرتے ہیں۔ اول وہ فرض ہے جو نبیؐ نے ہمارے کانوں میں پھونک دیا ہے وہ یہ "لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" یاد رکھو ہم کلمہ کے ذریعہ سے اُن پر حکومت کرتے ہیں۔ اس وقت تک یاد رکھو ہم تمام دنیا کے لوگوں کو اسلام کے جھنڈے کے نیچے جمع کریں۔ دین میں طاقت ہے۔ ہمیں خود جھنڈے کے نیچے جمع ہونے سے نہیں روک سکتا کوئی .... اللہ نے نہایت شدومد سے فرمایا ہے کہ اے محمد رسولؐ میں نے تم کو دنیا میں اس لیے نہیں بھیجا کہ تم آزمائش کرتے پھرو، میں نے اس لیے نہیں بھیجا کہ اپنے حجرہ میں بیٹھے رہو....... میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جناب محمد رسولؐ کو ہمارے تیقن اور تلقین کے لیے نہیں بھیجا ہے بلکہ اس لیے کہ تمام دنیا میں اپنے دین کو غالب بنائیں۔ وہ سر مقدس جو عرب کے سامنے جھکتا تھا، جو بوڑھے بھیک مانگتے کے سامنے جھکتا تھا، وہ سر جس میں کبھی رتبہ کا دورہ نہیں پہونچا (پڑا؟) قسم خدا کی ہے، جب وہ کسریٰ کے سامنے جاتا ہے..... کسریٰ اپنے تخت پر لوٹتا ہے، قیصر اپنے محل میں کانپتا ہے، اُن کی شان وجاہ و جلال خاک میں مل جاتی ہے۔ مسلمانوں میں وہ غرور نہیں ہوگا کہ گورا رنگ ہونے سے انگریزوں کے اور ہندوؤں کے ہندو ہونے سے ظلم کریں۔ ان میں وہ غرور ہے کہ ہمیشہ کلمہ پر قائم رہیں۔ جب جب مسلمانوں نے جوش دکھایا ہے وہ نیچرل اور قدرتی ہے۔[1]"

مولانا آزاد سبحانی کی تقریر کے بعد مسلمانانِ کانپور مسجد کے تحفظ اور مذہب کے دفاع کے لیے بے چین

---

[1] HOME DEPARTMENT (B) Poll-70-74 NOVEMBER 1913 NATIONAL ARCHIVES NEW DELHI

یہاں یہ واضح کر دینا مناسب ہوگا کہ مولانا کی پوری تقریر محکمہ خفیہ کے ایک نیم اردو داں انسپکٹر نے نوٹ کی تھی۔ پوری تقریر ردی حالت میں مندرجہ بالا فائل میں محفوظ ہے۔ نیم اردو دانی کے اثرات پوری تقریر پر ہویدا ہیں۔ قرآن اور حدیث کے حوالے بھی ناقل کی کم فہمی یا نافہمی کا شکار ہیں۔ بہرحال تمام بے ربطیوں کے باوجود مولانا کی تقریر کے اصل گوشے سامنے آجاتے ہیں۔ تقریر کے سلسلے میں حسن سبحانی صاحب نے بھی یہ بیان فرمایا ہے کہ جب کمرۂ عدالت میں یہ تقریر مولانا کو دکھائی گئی تو انھوں نے تقریر کی زبان اور بیان سے قطعی انکار کر دیا تھا، اس سے یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے کہ ناقل نے تقریر کو کم سمجھا اور جو سمجھا اسے لکھ دیا۔

ہوئے۔ ٹایلر (ضلع مجسٹریٹ) کے احکام پر پُرامن مسلمانوں کی تحریک کو گولیوں کی بارش سے روکنے کی کوشش کی گئی۔ بہت سے مسلمان شہید ہوئے، مسجد کے اندر بھی مسلمانوں کو نہیں بخشا گیا۔ مسجد مسلمانوں کے خون سے بھر گئی[1] مسجد کانپور کے واقعہ نے شمالی ہند کے مسلمانوں میں غم و غصہ کی لہر دوڑا دی۔ مولانا عبد الباری فرنگی محلی اور اُن کے رفقا گوشہ نشینی ترک کر کے، دین کے تحفظ کے لیے میدان میں آگئے[2]۔ مولانا آزاد سبحانی پر باغیانہ تقریر کرنے کی فردِ جرم عائد کی گئی اور وہ نذرِ زنداں کر دیے گئے[3]۔ مولانا پر مقدمہ چلا اور سیشن جج کی عدالت کے سپرد کر دیے گئے۔ دورانِ مقدمہ، حکومتِ برطانیہ مولانا عبد الباری فرنگی محلی اور اُن کے رفقا کی جد و جہد، تحریک، قومی اور بین الاقوامی مصلحتوں سے مجبور ہو گئی۔ مولانا آزاد سبحانی، نومبر ۱۹۱۳ء میں باعزت طور پر قیدِ فرنگ سے رہا کر دیے گئے[4]۔

قید سے رہائی کے بعد مولانا کا جوشِ ایمانی کچھ اور بھی بڑھ چکا تھا۔ چند دنوں کے اندر مولانا نے مشرقی یوپی اور بہار کے مختلف علاقوں کا دورہ کر کے[5] مسلمانوں کو حالاتِ حاضرہ سے آگاہ کیا اور اُن کو مسلمانوں کے خلاف بین الاقوامی سازش سے روشناس کرتے ہوئے حرمین شریفین کے تحفظ کے لیے مستعد ہو جانے کی تلقین کی۔

---

[1] رسالہ حسرۃ الآفاق، ص۔ ۱۸-۱۷، [2] رسالہ حسرۃ الآفاق، ص: ۱۸-۱۷، [3] رسالہ حسرۃ الآفاق ص، ۱۷

[4] مولانا کے مقدمہ کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ دورانِ اسیری اور مقدمہ، مولانا کی مکمل فائل وائسرائے کے ملاحظہ کے لیے صوبائی حکومت نے بھیجی۔ ملاحظہ کے بعد وائسرائے نے ہوم سکریٹری کو اپنے نوٹ میں مولانا کی تقریر کو بہت اشتعال انگیز اور انگریز دشمن لکھتے ہوئے، حکومت یوپی کے متعلق یہ تاثر دیا:

"It is also clear what an admirable weapon for agitation the U.P. Government placed in the hands of Mohammadans when it stated in its communique about the mosque that there was little or no excitement in Cawnpore itself."

مندرجہ بالا نوٹ کے بعد سکریٹری ہوم نے ۱۳ر اکتوبر ۱۹۱۳ء کو تحریر کیا کہ "کوئی کارروائی نہیں" اور بعد ازاں مولانا کی رہائی عمل میں آئی۔ ملاحظہ ہو، Home Poll (B) 70-74 Nov. 1913

[5] Home Poll (B) July 1914, 124-B National Archives, New Delhi

[6] Separatism among Indian Muslims pp 278, 306

مسجد کانپور کے حادثہ اور مشرق وسطیٰ میں روز افزوں بیرونی مداخلت کی وجہ سے شمالی ہندوستان میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے علاوہ دوسرے علماء بھی سرگرم سیاست ہو گئے۔[۱] مولانا آزاد سبحانی نے بھی اب باقاعدگی کے ساتھ سیاست میں حصہ لینا شروع کر دیا — آپ بڑی حد تک خصوصاً اس دور میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی سے متاثر تھے۔[۲]

جنگ عظیم (اول) کے آغاز سے ہی مسلمانان ہند مسئلہ ترکی پر کافی پریشان تھے۔ جنگ عظیم کے خاتمہ پر ترکی کی سالمیت اور مسئلہ خلافت نے ہندوستان کے طول و عرض میں مسلمانوں کو ایک سخت اور دشوار صورت حال سے دوچار کر دیا تھا۔[۳] علماء کرام ترکی اور خصوصاً خلافت کے مسئلہ پر بے حد مضطرب تھے۔[۴] دریں اثنا بمبئی میں مسلمانوں نے مجلس خلافت کمیٹی تشکیل کی — بعد ازاں مولانا عبدالباری و مولانا ظفر الملک کی کوششوں سے یوپی میں بھی خلافت کمیٹی قائم ہوئی، سکریٹری سید رشید الدین صاحب مودودی مقرر ہوئے۔ اور صدارت کے عہدہ پر ممتاز حسین صاحب فائز ہوئے۔[۵] مولانا عبدالباری فرنگی محلی کی تحریک پر جمیعۃ العلماء کی تاسیس کا ایک جلسہ نومبر ۱۹۱۹ء میں دہلی میں ہوا۔[۶] دوسرے ماہ امرتسر میں باقاعدگی سے اس کا پہلا اجلاس بھی منعقد ہوا۔[۷] مولانا آزاد سبحانی دیگر علماء کی طرح جمیعۃ العلماء کی تاسیس میں سرگرم عمل رہے لیکن بعد میں جمیعۃ العلماء کی کارکردگی سے وہ مطمئن نہ رہ سکے۔ روز افزوں اختلافات کی بناء پر وہ جماعت سے کنارہ کش ہو گئے۔[۸] آزاد سبحانی بہر نوع خلافت کمیٹی سے وابستہ رہے۔ آپ کانپور خلافت کمیٹی کے سرگرم رکن تھے۔ سنہ ۱۹۲۰ء میں یوپی خلافت کمیٹی کے صدر ہوئے۔ اسی سال مرکزی خلافت کمیٹی کے اجلاس منعقدہ کلکتہ کی صدارت کے فرائض انجام دیئے۔[۹]

مولانا آزاد سبحانی کی فعال طبیعت صرف خلافت کمیٹی کے تاسیس یا جمیعۃ العلماء کے قیام سے

---

۱ Separatism among Indian Muslims pp.278, 306

۲ Separatism among Indian Muslims pp 278, 306
حسن سبحانی صاحب اس رائے سے متفق نہیں ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ مولانا آزاد سبحانی صرف مولانا فضل حق خیرآبادی، مولانا ہدایت اللہ رام پوری، مارکس، آربند وگھوش اور کسی حد تک حسرت موہانی سے متاثر تھے۔ انٹرویو حسن سبحانی صاحب

۳ رسالہ حسرۃ الآفاق، ص ۱۴۔ ۴ رسالہ حسرۃ الآفاق ص ۲۲۔ ۵ رسالہ حسرۃ الآفاق ص ۲۵-۲۴

۶ انٹرویو مفتی محمد رضا صاحب فرنگی محلی۔ ۷ رسالہ حسرۃ الآفاق، ص ۲۰، Ram Gopal, The Indian Muslims p.142 ۸ انٹرویو حسن سبحانی صاحب ۹ Separatism among Indian Muslims pp 306, 426-27

مطمئن نہ رہ سکی۔ وہ مسلمانوں کو اسلامی شعار سے واقف اور اس پر عمل کرتے ہوئے دیکھنا چاہتے تھے۔ ترک موالات اور خلافت تحریکات نے مسلمانوں میں زندگی کے آثار پیدا کر دیے تھے وہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مسلمانوں کو دینی شعور سے آگاہ کرنا چاہتے تھے چنانچہ ۱۹۲۱ء میں مولانا ابوالکلام آزاد اور سلیمان پھلواروی کی شرعی عدالتوں کے قیام کی تحریک میں برابر کے شریک رہے[1]۔

مولانا آزاد سبحانی اس امر کے قائل تھے کہ علماء کے مقام کا تعین ضروری ہے اور اس کے لیے انھیں مدرسوں سے نکال کر میدان عمل میں لانا چاہیے[2]۔ بالفاظ دیگر مولانا علماء کے عملی سیاست میں سرگرم ہونے کے مؤید تھے۔

۱۹۲۱ء کے اواخر ہی میں علماء کے ایک بڑے طبقہ کو یہ احساس ہونے لگا تھا کہ تحریک "ترک موالات اور سول نافرمانی" سے انگریزوں کو ملک سے نکالنا ناممکن ہے۔ مولانا آزاد سبحانی اور اُن کے ہمدم و رفیق مولانا حسرت موہانی کا یہ خیال تھا کہ برطانوی حکومت سے قطع تعلق کر لیا جائے اور اگر ضرورت ہو تو اُن کے اخراج کے لیے طاقت بھی استعمال کی جائے۔ آزاد اور حسرت کے انقلابی خیالات کو کانگریسی رہنماؤں نے احمد آباد کے اجلاس میں نظر انداز کر دیا۔ حسرت موہانی اس ناکامی سے بددل نہ ہوئے اور اس تجویز کو خلافت کانفرنس کے جلسہ میں لائے لیکن یہاں پر حکیم اجمل صاحب نے اسکی اجازت نہ دی[3]۔ حسرت موہانی نے اسی سال کل ہند کانگرس کمیٹی کے سالانہ اجلاس میں، قومی کانگرس کا مقصد "حصول سوراج" یا "مکمل آزادی" کی تجویز پیش کی تو گاندھی جی نے مداخلت کر کے اسے ناکام بنا دیا[4]۔ ان ناکامیوں کے باوجود آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں، جس کے صدر حسرت موہانی تھے، مولانا آزاد سبحانی نے، جن کو عبدالماجد بدایونی اور داؤد غزنوی کی حمایت حاصل تھی، سبجکٹ کمیٹی کے سامنے مکمل آزادی کی تحریک رکھی تو ڈاکٹر مختار احمد انصاری، رضا علی، حکیم اجمل خاں اور سید ظہور احمد کی مخالفت کی وجہ سے تجویز ۳۶ ووٹوں کے مقابلہ میں ۲۳ ووٹوں کی وجہ سے ناکام ہو گئی[5]۔ مولانا آزاد سبحانی اس طرز فکر کے نہ قائل ہی تھے اور نہ اسے پسند کرتے تھے۔ ان کا فطری جوش،

---

[1] Separatism among Indian Muslims, pp. 329, 426-27

[2] Separatism among Indian Muslims, pp. 306, 426-27

[3] Separatism among Indian Muslims, pp 322

[4] Home Poll - 1921, 461 [5] Separatism among Indian Muslims pp. 332

روزنامہ لیڈر (انگریزی) الہ آباد ۴ جنوری ۱۹۲۲ء National Archives New Delhi

اس بات کا تقاضا کر رہا تھا کہ آزادی کی جنگ میں مردانہ وار سامنے آیا جائے۔ ملک کی آزادی ہی میں وہ مسلمانوں کی بھلائی اور ہندوستان میں اسلام کی سرفرازی تصور کرتے تھے۔ مولانا حسرت موہانی بھی بڑی حد تک مولانا کے ہمنوا تھے۔ تحریکِ موالات اور خلافت میں علماء کرام اور عام مسلمان انھیں تصورات کی بنا پر میدان سیاست میں تن، من، دھن سے سرگرم عمل تھے لیکن ۱۹۲۲ء میں گاندھی جی کے ترکِ موالات کی تعطلی کے ایک فیصلہ نے عام مسلمانوں، خصوصاً علمائے کرام اور ممتاز سیاسی رہنماؤں جیسے موتی لال نہرو، سی۔ آر۔ داس، پنڈت جواہرلال نہرو، مولانا آزاد وغیرہ کو حیران کر دیا[1] کانگریس اور خود مسلم لیگ میں مکمل آزادی کی تجویز پر مولانا آزاد سبحانی اور حسرت موہانی وغیرہ پہلے ہی سے بددل تھے۔ اُن کا گاندھی جی کی قیادت پر بھی اعتماد نہ رہا تھا[2] آزاد سبحانی پر گاندھی جی کے فیصلہ کا بہت خراب اثر پڑا۔ بعدازاں آہستہ آہستہ وہ کانگرس کی عملی سیاست سے دور ہوتے گئے اور تمام عمر وہ گاندھی جی سے کوئی سیاسی مفاہمت نہ کر سکے۔

مولانا آزاد سبحانی نے مارکس کو بہت توجہ سے پڑھا تھا۔ آپ مارکس کی ذہنی صلاحیت، انقلابی نقطۂ نظر سیاسی فکر اور پرزور دلائل سے متاثر تھے۔ ایک زمانہ میں خود کو مارکسسٹ بھی کہا کرتے تھے[3] لیکن ان کا مارکسزم[4] بالکل دوسری بنیادوں پر قائم تھا[5]۔ وہ کہا کرتے تھے کہ دنیا کے عظیم ترین انقلابی خود جناب محمد رسول اللہ تھے۔ آپؐ نے جن حالات میں انسانوں کو صلح و آشتی، محبت و یگانگت، وحدانیت کا درس دیا اور اُن کو عملاً جہالت و شرک کی تاریکیوں سے نکال کر چند برسوں میں دنیا کی مہذب ترین قوم بنا دیا وہ تاریخ کے صفحات میں آج بھی محفوظ ہے[6]۔ آزاد سبحانی مارکس کے مداح اور کیمونزم سے متاثر ہونے کے باوجود یہی کہا کرتے تھے کہ مارکس کے کیمونزم کا انحصار خدا کے انکار پر ہے جبکہ ان کے کیمونزم کی بنیاد

---

[1] TARA CHAND, History of the Freedom Movement ... Vol III P. 498

[2] انٹرویو حسن سبحانی صاحب۔ [3] یہ بھی ایک اعجوبہ ہی ہے کہ کوئی عالمِ دین مارکس کے فلسفہ سے اس قدر متاثر بلکہ مرعوب ہو کر خود کو مارکسسٹ کہنے لگے اور اسلام اور کیمونزم میں اسے کسی تضاد کا احساس تک نہ ہو۔ (مدیر) [4] یہ بنیادیں کیا تھیں؟ اگر یہ خالص اسلامی تھیں تو انھیں مارکسزم کیوں کہا جائے؟ اگر یہ اسلام اور غیر اسلام کا آمیزہ تھیں تو یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اسلام شرک کو گوارا نہیں کرتا۔ وہ تنہا اپنی حکم رانی چاہتا ہے۔ (مدیر)

[5] یہ دلیل دنیا پر چھائے ہوئے ہر باطل فلسفہ کو اسلام سے جوڑنے کے لیے بآسانی دی جا سکتی ہے۔ (مدیر)

خدا کے اقرار پر ہے۔ مولانا آزاد سبحانی اس طرزِ فکر کی وجہ سے بعض حلقوں میں وہ کمیونسٹ مشہور ہو گئے، غالباً اس شہرت کے پس پشت کمیونسٹ نظریات پر کاربند حضرات کی ان سے قربت بھی رہی ہے جو اکثر مولانا سے برائے ملاقات اور سیاسی گفتگو کے لیے تشریف لایا کرتے تھے[2]۔ باوجود کمیونسٹ حضرات سے قربت اور ابتدا میں کمیونسٹ تحریک سے متاثر ہونے کے، مولانا آزاد سبحانی کبھی پارٹی کے ممبر نہیں بنے[3]۔

تحریک خلافت اور ترک موالات کی ناکامی کی وجہ سے ہندوستانی سیاست میں تعطل اور غیر یقینی کیفیت پیدا ہو چکی تھی۔ ملک میں مختلف تحریکات زور پکڑ رہی تھیں۔ قومی اور بین الاقوامی سطح پر مسلمان بدستور غیر یقینی حالات سے دوچار تھے۔ مسلم لیگ کی سرگرمیاں جو تحریک خلافت کے دوران سرد پڑ چکی تھیں، از سر نو شروع ہوئیں۔ مولانا آزاد سبحانی، خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں کے دور میں مسلم لیگ کے اجلاسوں میں بھی شریک ہوتے رہے تھے، لیکن اب وہ کانگرس کی طرح لیگ سے بھی بیزار ہو چکے تھے[4]۔

مولانا آزاد سبحانی پر منطق و فلسفہ کا بہت گہرا اثر تھا۔ وہ اسلام اور قرآنی تعلیمات کی فلسفیانہ انداز میں منطقی استدلال کے ساتھ توجیہات کرتے تھے۔ اس میدان میں وہ اپنے دور کے ایک منفرد عالم دین تھے۔ بقول میاں ظفیر احمد:۔

> "مولانا آزاد سبحانی اپنے فلسفیانہ تصورات کے اعتبار سے برصغیر کے عام علماء کرام سے مختلف تھے۔ وہ صرف عالم دین ہی نہیں بلکہ ایک فیلسوف اور مفکر تھے"[5]

میاں ظفیر احمد اُن چند افراد میں سے ہیں جنھوں نے مولانا کو ۱۹۳۶ء سے ۱۹۵۵ء تک دور اور نزدیک

---

[1] انٹرویو حسن سبحانی صاحب؛ مقالہ: آزاد سبحانی، حکومت الٰہی اور خلافت ربانی، تحریر میاں ظفیر احمد بیگ کراچی۔ (آئندہ بحوالہ مقالہ میاں ظفیر احمد) معلوم نہیں وہ کون سا کمیونزم ہے جس کی بنیاد خدا کے اقرار پر ہے۔ اگر مطلب یہ ہے کہ اسلام ان معاشی مسائل کو بخوبی حل کرتا ہے جنھیں کمیونزم حل کرنا چاہتا ہے اور جنھیں وہ ابھی تک حل نہیں کر سکا تو کیوں نہ اسلام ہی کا براہ راست نام لیا جائے اور کمیونزم کا جھنڈا اٹھانے کی جگہ اسلام ہی کا علم بلند کیا جائے (م)

[2] انٹرویو حسن سبحانی صاحب۔ ظاہر ہے کمیونسٹ حضرات کی قربت بلاوجہ نہیں ہو سکتی۔ اس کے پیچھے نظریاتی ہم آہنگی ضرور ہوگی (مدیر) [3] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [4] انٹرویو حسن سبحانی صاحب

[5] آزاد سبحانی، حکومت الٰہی اور خلافت ربانی، مقالہ میاں ظفیر احمد

ے دیکھا، سنا اور برتا ہے۔ یہ ایک طویل مدت ہے اور کسی بھی ذہین فرد کے لیے کسی کو اچھی طرح جگے اُس کے افکار اور نظریات کو سمجھنے کے لیے ایک معقول عرصہ ہے۔ میاں ظفیر احمد نے مولانا کو جس دور میں دیکھا ہے وہ ہندوستانی مسلمانوں کی اس صدی کی سیاسی زندگی کا غالباً مشکل ترین دور ہے۔ مسلمانوں کا بہت بڑا طبقہ قومی اور بین الاقوامی سیاست کے گورکھ دھندے میں محصور ہو چکا تھا۔ مولانا آزاد سبحانی گو کسی سیاسی جماعت سے باضابطہ طور پر منسلک نہ تھے تاہم سیاسی اثرات سے نہیں بچ سکے۔ ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کے نظریہ پاکستان کے حمایتی بن گئے۔ غالباً سولہ برس پہلے ترک موالات کی واپسی، خلافت تحریک کی ناکامی، ملک میں بڑھتی ہوئی فرقہ وارانہ سیاست ۱۹۳۷ء میں کانگرس وزارتیں اور اُس کی حکمت عملی نے ان کو بالکل نئے انداز میں سوچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ نظریہ پاکستان کی حمایت نے اکابرین مسلم لیگ کو مولانا کی طرف راغب کیا۔ جناب نواب اسمٰعیل کی وساطت سے مولانا کی دو بار محمد علی جناح سے بھی ملاقاتیں ہوئیں، لیکن مولانا بدستور اپنی آزاد روش پر قائم رہے اور مسلم لیگ کی سیاست سے کوئی مفاہمت نہ کر سکے۔[1]

مولانا آزاد سبحانی سیاست اور مذہب کو الگ نہیں تصور کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ سیاسی امور میں بھی وہ محسن انسانیت، حضور صلعم کی زندگی سے ہدایت لیتے تھے۔ چنانچہ اس انداز فکر سے آپ نے سرکار دوعالم کی زندگی، معاملات اور شخصیت کو منطقیانہ اور فلسفیانہ نظر سے دیکھا۔ رسولؐ کی زندگی کے تمام پہلوؤں کے مطالعہ اور غور و فکر نے آزاد سبحانی کی بصیرت اور فکر میں غیر معمولی انقلاب برپا کر دیا تھا۔ آپ رسولؐ کے بے پناہ شیدائی تھے۔ میاں ظفیر احمد کے الفاظ میں:۔

> "..... انھیں سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم سے بے پناہ عشق و محبت تھی۔ اور محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام و مرتبہ کے اظہار میں عجیب عجیب نکتہ بیان کرتے کہ سننے والے وجد و کیف میں مبتلا ہو جاتے۔!..... وہ کہا کرتے "..... محمدؐ کی تعریف کے لیے الفاظ نہیں ہیں۔ وہ بشر کے اوپر ہیں۔ الوہیت کے مظہر ہیں۔ خدائی اپنی طاقت پوری طرح اُن میں جھلکی..... اگر وجود ہے تو وہ صرف محمد ہیں، قرآن میں، منقبت یا حقیقت۔ لیکن ایک بات خود قرآن کہتا ہے۔ اس کتاب کی پوری حقیقت اس وقت تک نہیں کھلے گی جب تک کہ قیامت نہ آجائے۔ تو زمانہ گزرتا جائے گا اور حقیقت

---

[1] بحوالہ محمود سبحانی صاحب

کھلتی جائے گی اور جب Perfection of Humanity کا وقت آجائے گا تو اس وقت حقیقت محمدی کھل جائے گی۔۔۔[۱]"

مولانا آزاد سبحانی کا نظریہ تھا کہ "جس طرح اللہ کی ایک حیثیت ہے اُسی طرح مسلمان کی بھی ایک حیثیت ہے یعنی،

"اللہ سب سے بڑا"

"محمدؐ نائب اللہ"

"مسلمان خلیفۃ اللہ۔ نائب محمدؐ"

غرض وہ قرآن اور اللہ کے لائے ہوئے دین اسلام پر فلسفیانہ انداز میں غور کرتے ہوئے بسا اوقات ایسے مقام پر پہونچتے ہیں جہاں پہنچ کر مولانا کہتے ہیں "قرآن میں ایسے الفاظ آئے ہیں، اگر میں ظاہر کردوں تو پھر میرے دار و رسن کا بھی سامان ہونے لگے۔ اس لیے شریعت اس حد تک نہیں پہنچتی یا تعلیم ظاہر کر شریعت اس کو قبول نہیں کرتی ہے۔"[۲]

غالباً مولانا کی فلسفیانہ توجیہاتِ اسلام اور مخصوص نظریات نے ان کو عام علماء کرام سے دور رکھا اور بعض مخصوص حلقوں میں وہ تنقید کا ہدف بھی بنے۔

مولانا آزاد سبحانی کا مسلمانوں کے انحطاط کے اسباب پر ایک مخصوص نظریہ تھا وہ کہا کرتے تھے:۔

"مسلمانوں کے انحطاط کی وجہ فلسفہ کا فقدان ہے۔ فلسفہ کا زوال امام غزالیؒ سے شروع ہوتا ہے اور امام تیمیہؒ نے اس زوال کو مکمل کر دیا جب انھوں نے فرمایا کہ منطق قلوب کے ڈھیلے کے برابر ہے۔ پس کیا تھا مسلمانوں نے فلسفہ کو ٹھکرانا شروع کر دیا اور ان کی عقل کا زوال ہوگیا۔ ان کے انحطاط کی یہی وجہ ہے۔ یورپ مر مر کے اٹھا اس لیے کہ اس کے پاس زندگی کا ایک فلسفہ تھا یعنی حقیقت کی تلاش گو ساتھ ساتھ عیسائی کی صلیب بھی قائم رکھتا تھا۔ لیکن ایشیائی قوموں کے پاس زندگی کا کوئی فلسفہ نہیں تھا جس کے لیے وہ جان دے سکیں، یورپ حقیقت کے لیے جان دیتا رہا۔"[۳]

---

[۱] بحوالہ مقالہ میاں ظفیر احمد۔ [۲] بحوالہ مقالہ میاں ظفیر احمد ــــ اللہ رحم کرے بہت سے اور بزرگوں نے بھی اس طرح کی باتیں کہی ہیں اور انہی نکتہ طرازیوں سے شریعت کے بالمقابل طریقت کے نام سے ایک پورا فلسفہ کھڑا کر دیا ہے (مدیر) [۳] بحوالہ مقالہ میاں ظفیر احمد ــــ دنیا حقیقت کی تلاش میں سرگرداں ہے اور اسلام اسی کائنات اور انسان کی حقیقت ٹھیک ٹھیک بیان کرتا ہے۔ مسلمانوں کے زوال کا سبب اسی حقیقت سے انحراف ہے۔ اس کا کوئی دوسرا سبب نہیں ہے۔ (مدیر)

مولانا آزاد سبحانی کے اس فلسفیانہ نظریات سے کس حد تک اتفاق ممکن ہے، یہ ایک بحث طلب موضوع ہے، تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مولانا مسلمانوں کے انحطاط و زوال کے متعلق مستقل غور و فکر میں مصروف تھے اور اُن کی ایک مخصوص رائے بھی تھی۔

مولانا نے اپنی زندگی کا مقصد، بقول میاں ظفیر احمد "حکومت الٰہی اور خلافت ربانی" کے قیام کو بنالیا تھا۔

"اُن کی ساری تقریر و تحریر بس اسی نقطہ کے گرد گھومتی رہتی تھی تقریر چاہے کسی عام اجتماع اور پبلک پلیٹ فارم سے ہو یا نجی صحبت اور نشست میں، اُن کے درس اور لکچر کا ہمیشہ یہی عنوان ہوا کرتا تھا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ ایک مسلمان اگر عبادت نہیں کرتا ہے تو وہ فاسق ہے لیکن مسلمان باقی رہتا ہے لیکن اگر مسلمانوں کے پاس خلافت نہیں ہے تو وہ مسلمان نہیں ہے...... مسلمان خلافت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ اگر سورج کی روشنی ختم ہوگئی تو سورج نہیں رہ سکتا اس لیے اگر خلافت نہیں ہے تو مسلمان نہیں ہے۔ عبادت نہیں ہے تو فاسق ہے لیکن مسلمان ہے لیکن خلافت کے جانے سے مسلمانیت کا خاتمہ ہے مسلمانوں کی اصل ماہیت اور حقیقت خلافت ہے[1]۔"

مولانا آزاد سبحانی نے تحریک ربانی کی ابتدا کے ساتھ ہی دو مختلف جریدے "ربانیت" اور "دعوت" اپنے فرزند حسن سبحانی صاحب کی نگرانی اور اہتمام میں لکھنو سے جاری کیے[2]۔ مولانا نے تعلیمی اور دینی تبلیغ کے فروغ کے لیے غالباً سب سے پہلے ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا تصور پیش کیا[3] اور عملاً اسے کر دکھایا۔

مولانا نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود ایشیا اور یورپ کے مختلف ممالک کا سفر کیا جس کی وجہ سے اُن کے مشاہدات اور تجربات کو بہت استحکام ملا، غالباً مولانا کا پہلا سفر ۱۹۳۶ء میں حجاز کا تھا۔ اس سفر سے چند ماہ بیشتر مولانا ایسٹ انڈین ریلویز کے ملازمین کے حقوق کے مطالبہ کے سلسلہ میں کی گئی ایک تقریر کی پاداش میں لکھنؤ جیل میں قید کر دیے گئے تھے[4]۔ رہائی کے بعد

---

[1] بحوالہ مقالہ میاں ظفیر احمد۔ اس گنجلک عبارت کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کا ذہن اسلام کے بارے میں صاف نہیں تھا۔ (مدیر) [2] انٹرویو حسن سبحانی صاحب۔ [3] ایضاً
[4] یہ دلچسپ حقیقت ہے کہ اس وقت ملک میں غالباً کوئی اہم سیاسی شخص قید فرنگ میں نہ تھا۔

مولانا براہ بمبئی تمام تر بے سروسامانیوں کے ساتھ جدہ اور پھر مکہ معظمہ پہونچے۔ مکہ معظمہ میں پرانے رفیق داؤد غزنوی کے توسط سے شاہی مہمان بن گئے۔ حج کے خاتمہ کے بعد مولانا غزنوی نے ہندوستانی زعماء کے اس وفد میں باصرار مولانا آزاد سبحانی کو بھی شریک کر لیا جو شاہ کی مہمان نوازی کا شکریہ ادا کرنے جارہا تھا۔ شاہ عبدالعزیز بن شاہ سعود نے مولانا سے عرب عوام اور حکومت کے متعلق سوال کیا۔ کوئی اور ہوتا تو تعریف کے پل باندھ دیتا، یا مصلحت سے کام لے کر دو چار تعریفی جملے کہہ کر حقیقت حال چھپا جاتا۔ لیکن مولانا کا مزاج ہی دوسرا تھا۔ وہ حق بات ہر قیمت پر کہنے کے قائل تھے اور اسی انداز فکر نے انھیں تجویز "مکمل آزادی" کی ناکامی کے بعد کانگرس اور مسلم لیگ سے منحرف کر دیا تھا۔ چنانچہ مولانا نے بہت ادب لیکن صاف گوئی سے کہا:

> "میں خود ایک غریب ملک سے تعلق رکھتا ہوں لیکن میں نے جو غربت کے مناظر مکہ اور مدینہ اور جدہ میں دیکھے ہیں وہ روح فرسا اور دل شکن ہیں۔" مولانا نے مزید کہا "انگریزی اثرات کے توسط سے مغربی تہذیب کا تسلط بڑھتا جارہا ہے، مذہب سے دلچسپی کم ہوتی جارہی ہے اس لیے حکومت کو فکر کرنی چاہیے کہ غریبی دور ہو اور مغربیت کا سد باب ہو۔"[۱]

شاہ نے اس بے باکی کو ناپسند کیا تاہم مہمان سمجھ کر درگزر سے کام لیا۔ وفد جب لوٹا تو مولانا غزنوی نے شکایت کی کہ مولانا کا رویہ محتاط ہونا چاہیے تھا۔ لیکن مولانا کا جواب تھا۔ "یہ انداز گفتگو بھی جہاد" کا حصہ ہے۔[۲]

۱۹۴۶ء میں فرقہ وارانہ سیاست، فسادات، مسلم لیگ اور کانگرس کی سیاسی چپقلشیں، مولانا کو ذہنی انتشار میں ڈالتی گئیں۔ مسلم لیگ سے بنیادی اختلافات کے باوجود، وہ مسلم لیگ کی فرقہ وارانہ سیاست سے بہت قریب آگئے۔ مولانا آزاد سبحانی نے جمعیۃ العلماء ہند کے اثرات کو زائل کرنے کے لیے "جمعیۃ الاسلام" کی بنیاد ڈالی۔ جمعیۃ الاسلام کا پہلا اجلاس ۱۹۴۶ء میں کلکتہ میں منعقد ہوا۔ مولانا اس کے پہلے صدر رہے۔ اپنی طویل تقریر میں مولانا نے جمعیۃ العلماء ہند پر شدید تنقید کی۔ کیونکہ قومی سیاست کی حامی جمعیۃ العلماء کی مولانا نے جو مخالفت کی اس کی وجہ سے بنگال میں مسلم لیگ کا زور بہت بڑھ گیا اور مولانا ابوالکلام آزاد کے اثرات کم ہو گئے۔[۳]

---

[۱] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [۲] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [۳] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [۴] انٹرویو حسن سبحانی صاحب۔

تقسیم ہند اور اُس کے اثرات کے نتیجے میں مولانا آزاد سبحانی کے سیاسی نظریات میں بہت تبدیلی آچکی تھی۔ وہ ۱۹۴۶ء تک قومی سیاست میں جمہوریت اور غیر فرقہ وارانہ سیاست کے حامی اور علمبردار تھے۔ اب ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہندوستانی حکومت ایک غیر سیکولر حکومت ہے[۱]۔ ان کا خیال یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی اساس پر قائم رہتے ہوئے، کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو جانا چاہیے[۲]۔ کیونکہ ہندوستانی کی آزادی عارضی ہے اور ملک جلد ہی کمیونسٹوں کے حملہ کی زد میں آکر مغلوب ہو جائے گا[۳]۔

مولانا آزاد سبحانی کی بہت سی کتابیں اور مقالے شائع ہو چکے ہیں جن میں 'الکلیات' (فلسفہ) مقدمہ تفسیر ربّانی، زبور ربانی (غزلوں اور نظموں کا مجموعہ) سیرت محمدی[۴]، سفر نامہ یورپ اور امریکہ؛ ارکانِ خمسہ، فلسفۃ الربانیہ (عربی) قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں مولانا نے انگریزی میں بھی کئی رسالے لکھے ہیں جن میں سے ایک "The teaching of Islam in the light of Rabbaniyat" امریکہ میں شائع ہوا[۵]۔

مولانا آزاد سبحانی کی زندگی سیماب کی طرح گزری۔ وہ کبھی کسی جگہ جم کر نہ رہ سکے۔ گو کہ اُن کا آبائی وطن سکندر پور (بلیا) تھا، لیکن اقامتی وطن گورکھپور بنالیا تھا، لیکن وہ گورکھپور میں بھی گاہے گاہے ہی تشریف لے جاتے۔ ساری عمر سفر اور سیاحی میں گزار دی۔ وفات سے چند برس پہلے مختلف امراض نے صحت پر اثر ڈالنا شروع کر دیا تھا۔ ضعیفی بھی اپنا رنگ دکھا رہی تھی، لیکن مولانا کے عزم و حوصلہ میں اب بھی وہی توانائی تھی جو اُن کی جوانی کے وقت تھی۔ سفر سے بالکل ہراساں نہ ہوتے اور خاص طور سے سیرت کے جلسوں میں ضرور شرکت کرتے۔ قوم و ملت کی خدمت بھی آزادانہ طریقہ سے جاری تھی۔ ۱۹۵۶ء میں ڈیری آنسون (جنوبی بہار) سے سیرت کے جلسہ میں شرکت کی دعوت ملی۔ شدید گرمی اور لو کی پروا

---

[۱] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [۲] یہی نسخہ تو سمجھ میں نہیں آرہا ہے۔ مسلمان اپنی 'اساس' پر قائم رہتے ہوئے کس طرح کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو سکتے ہیں۔ مسلمان کے دین کی اساس کتاب و سنت پر ہے۔ کیا روس، چین اور خود ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی میں جو مسلمان ممبر ہیں وہ اپنی اس اساس پر قائم ہیں؟ جب تک آپ اپنی اساس کو چھوڑ نہیں دیتے کمیونسٹ پارٹی کے ممبر نہیں بن سکتے۔ (مدیر) [۳] انٹرویو حسن سبحانی صاحب۔ مولانا کے اس نظریہ میں کس حد تک استدلال ہے اس سے قطع نظر یہ امر قابل توجہ ہے کہ آزادی کے پندرہ سال بعد ہی چین نے ہندوستان پر حملہ کر دیا۔ [۴] سیرت محمدی کا بنگلہ ترجمہ اسلامک فاؤنڈیشن شائع کر چکی ہے۔ انٹرویو حسن سبحانی صاحب [۵] انٹرویو حسن سبحانی صاحب۔

کیے بغیر شریک جلسہ ہوئے لیکن واپسی میں لوگ لگ گئی۔ بیماری ہی کے عالم میں شمالی بہار کے مقام گھا گئے، بیماری بڑھ گئی تو برائے علاج لکھنؤ پہونچے۔ اسپتال داخل کئے گئے، لیکن مولانا کو احساس ہو چکا تھا کہ آخری وقت آن پہونچا ہے۔ بعد اصرار بیماری کے عالم ہی میں گورکھپور آ گئے، چند دنوں بعد ۱۳ رجب سنہ ۱۹۵۷ء کو عالم فانی سے عالم جاودانی کی طرف کوچ کر گئے۔ محلہ نظام پور واقع کچی باغ میں آسودہ خاک ہوئے۔[1]

مولانا آزاد سبحانی کے مداحین اور معتقدین کی بڑی تعداد ہند و پاک میں موجود ہے۔ مولانا حسرت موہانی اُن کے قریبی ہمنوا اور رفیق تھے۔ پاکستان میں سرکردہ افراد میں مولانا راغب احسن اور جناب ابوالہاشم خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔[2] سنہ ۱۹۴۷ء میں ملک کی تقسیم کے بعد ان کے مداحوں کی کثیر تعداد پاکستان منتقل ہو گئی، انھوں نے مولانا کو پاکستان کی شہریت اختیار کرنے کے تقاضے کیے لیکن مولانا اس کے لیے کبھی تیار نہ ہو سکے اور بالآخر ہندوستان ہی کو اپنا وطن سمجھا، یہیں رہے اور یہیں سپردِ خاک ہوئے، اس فیصلہ کے لیے بھی مولانا کو بڑی قیمت چکانی پڑی۔[3]

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

---

[1] انٹرویو حسن سبحانی صاحب [2] بحوالہ مقالہ میاں ظفیر احمد صاحب [3] انٹرویو حسن سبحانی صاحب

تعارف وتبصرہ

معرکۂ سنت وبدعت اول ودوم ——— محمد اشفاق حسین

مجلس احیاء توحید وسنت حیدرآباد (اے پی) صفحات ۲۱۹ اور ۲۰۳، قیمت بترتیب ۱۵ اور ۱۰ روپئے

کتاب کے سرورق پر نام کے ساتھ لکھا گیا ہے 'بدعت کی باطل تقسیم حسنہ کے خلاف ایک عظیم کتاب' جس سے اس کے موضوع، مواد اور کسی حد تک انداز بیان کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ سنت و بدعت کا مسئلہ ہمیشہ سے دین کا ایک انتہائی نازک اور مہتم بالشان مسئلہ رہا ہے۔ اور ہر دور اور ہر زمانہ میں علماء امت نے اسے اپنی خاص توجہ کا مرکز بنایا ہے۔ یہاں تک کہ متفرق مواد کے علاوہ اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی گئیں۔ علامہ شاطبیؒ کی 'الاعتصام' تین جلدیں اور شاہ اسماعیل شہیدؒ کی 'ایضاح الحق الصریح' الخ وغیرہ اس کی ممتاز مثالیں ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب بھی اسی سلسلے کی ایک مفید کڑی ہے جس میں اس موضوع پر متنوع اور وسیع مواد فراہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور پیش نظر مقصد کا بڑی حد تک حق ادا کرتی ہے۔ مصنف نے مواد کی فراہمی میں جو محنت اور جانفشانی کی ہے اس کا اندازہ کتابیات کی فہرست پر ایک نظر ڈالنے ہی سے کیا جا سکتا ہے جو حصہ اول میں ۱۹۱ تک پہنچ گئی ہے۔ حصہ اول پندرہ ابواب اور دوم اٹھانوے ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے۔ اپنے موقف کی تائید میں قرآن وسنت کے دلائل کے علاوہ مصنف نے علماء وفقہاء کے اقوال وآراء کا ڈھیر لگا دیا ہے۔ اور اہلِ سنت کے تمام مکاتب فکر سے بڑی وسعت ظرفی کے ساتھ استفادہ کیا ہے۔ اور اپنے حق میں سلف سے لے کر خلف تک کے علماء فقہاء کی صف کی صف کھڑی کر دی ہے۔ انداز بیان سلیس اور رواں ہے۔ اور مناظرانہ رنگ کے باوجود سنجیدگی ومتانت کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیا گیا ہے۔ مصنف نے بجا طور پر تبلیغ واقامت دین کے کام میں لگنے والوں کو بالخصوص اس کتاب کے مطالعہ کی طرف توجہ دلائی ہے ۱/۲/۲۔ جس کی ہم تائید کرتے ہیں۔ امید ہے کہ یہ حلقے اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں گے۔

کچھ باتوں کی البتہ کمی محسوس ہوتی ہے جنہیں اگر آئندہ دور کیا جاسکے تو کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوگا۔ پوری کتاب میں مواد کے تجزیہ وتحلیل کی بڑی کمی محسوس ہوتی ہے۔ حصہ دوم میں سرے سے کوئی باب ہی نہیں، صرف عنوانات ہی عنوانات ہیں۔ حصہ اول کے ابواب میں بھی کوئی منطقی ترتیب نظر نہیں آتی۔ کہ بات سے بات نکل رہی ہو۔ اور بتدریج اسے آگے بڑھایا جا رہا ہو۔ موجودہ صورت میں کسی جگہ کا مواد کسی دوسری جگہ رکھ دیا جائے تو ترتیب میں کوئی خاص خلل واقع نہیں

ہوگا۔ اس سلسلے میں مصنف نے اپنی مجبوریوں کا بھی اظہار کیا ہے ۱/۱۶،۲۰۳/۱۱۵۔ اس لیے کتاب کی بہتر ترتیب کے لیے ہمیں اگلے ایڈیشن کا انتظار کرنا پڑے گا۔ اس سے بڑا مسئلہ حوالوں کا ہے جو بسا اوقات ثانوی اور اکثر و بیشتر نامکمل ہیں طوالت کے خوف سے ہم ان کے حوالوں کو نظر انداز کرتے ہیں حصہ اول/۱۳۲، مولانا امین احسن اصلاحی، /۱۵۱، ابن کثیر کی بات بلا حوالہ ہے۔ اسی طرح اسی حصہ میں /۲۹۵، الحسنات، /۲۹۶، فاران /۳۱۱ یا لن حقانی /اور /۳۱۵، امۃ اللہ تسنیم کے حوالے بے جوڑ ہیں۔ نیز /۲۹۶، الندوہ نومبر ۱۹۱۱ء سے مولانا عبد السلام ندوی کے بالکل ابتدائی دور کے ایک مضمون کا حوالہ ہے۔ حجۃ اللہ کے حوالے سے جو بات کہی گئی ہے وہ محل نظر ہے حجۃ اللہ میں یہ بات متعلقہ مباحث میں نہیں ملی، یہی بات حصہ دوم /۱۲۱ ”زندگی“ کے مضمون پر صادق آتی ہے۔ اسی حصہ میں /۷۸ ”اسلام میں کوئی رہبانیت نہیں ہے“ (مسند احمد) کو انتہائی مشہور حدیث کہا گیا ہے۔ اس سے پہلے صفحہ ۵ سے تفہیم القرآن جلد پنجم سے حوالہ چلا آ رہا ہے، یہ حدیث بھی غالباً اسی سے نقل کردہ ہے۔ مصنف نے اصل سے مراجعت کی زحمت گوارہ نہیں فرمائی۔ مسند احمد میں یہ حدیث موجود نہیں۔ مزید براں اس کی اصل نہیں ملی۔ اگرچہ یہ اردو داں حلقے میں خاص طور پر مشہور ہے۔ طباعت کی غلطیاں بے شمار اور اکثر و بیشتر تکلیف دہ ہیں جنھیں ہم قلم انداز کرتے ہیں۔ زبان کے پہلو سے بھی بعض چیزیں قابل توجہ ہیں، ۱/۱۸، بلا کا تضاد، /۲۴، اسٹڈی، حصہ ۲/ تمہید، مثلاشی، نیز /۹۶، ماشاء اللہ کیا تگڑی دلیل ہے، وغیرہ اول /۱۷، کسی عالم، آخر سطر ۱۳ جملہ صحیح نہیں ہے۔ اس کتاب میں پہلی دفعہ بیچ بیچ میں دوسری کتابوں کا اشتہار نظر آیا۔ اول ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۸۹، ۲۲۶، دوم /۱۵۷۔ اردو میں مضمون کے بیچ ”کتابوں کے اشتہارات“ کی بدعت کی ایجاد کا سہرا مرحوم تجلی کے سر ہے۔ رسائل میں یہ چیز چل بھی جائے تو سنجیدہ کتابوں میں اس سے بچنے کی ضرورت ہے۔

بدعت کی تعریف میں مصنف نے مولانا مودودیؒ کا ایک فکر انگیز بیان ایک سے دو مقامات پر نقل کیا ہے، ۱/۲۷۵، ۲/۶۲ جس میں مولانا نے ”عقائد و تصورات، اخلاق و عبادات اور مذہبی رسوم کے علاوہ معاشرت، تمدن، سیاست، معیشت کے میدانوں میں انسانی اختراعات کو بھی اسی طرح بدعت قرار دیا ہے جبکہ انھیں عام طور پر دنیوی معاملات قرار دے کر بدعت کی مروجہ تعریف سے خارج سمجھا جاتا ہے۔“ جس کی رو سے رمضان کے تیس کے بجائے انتیس اور مغرب کی تین کے بجائے چار رکعتوں کی طرح وطنیت، متحدہ قومیت، اسلامی سوشلزم وغیرہ سے کسی مسلمان کی وابستگی بھی اسی طرح بدعت قرار پائے گی۔ آئندہ مصنف اگر اس نکتہ پر اپنی توجہ مرکوز کر سکیں تو وہ اپنے روایتی خول سے نکل کر سنت و بدعت کی بحث میں اضافہ کر سکیں گے۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت ہے کہ بدعت کے رد اور سنت کی تائید میں مصنف نے قدیم و جدید جن بے شمار علماء کی آراء و اقوال نقل کی ہیں وہ خود بھی بہت سی بدعتوں کے ستم خوردہ اور ان کے سلسلے میں سہل انگار ہیں۔ آج بھی روایتی اہل سنت کے بہت سے حلقے آئے دن نت نئی بدعتیں ایجاد کرنے میں مصروف ہیں۔ امید ہے مصنف آئندہ اس پر بھی توجہ کریں گے۔

بہرحال ان معروضات سے قطع نظر کتاب اپنے موضوع پر وسیع معلومات کا گنجینہ ہے جسے امید ہے اسلامیات کے حلقوں کے علاوہ عام اہل علم میں بھی ہاتھوں ہاتھ لیا جائے گا۔ دعوتی اور تحریکی حلقوں کو ہم خاص طور پر اس کے مطالعہ کی سفارش کرتے ہیں کتابت و طباعت غنیمت اور موجودہ گرانی میں قیمت مناسب ہے۔ (سلطان احمد اصلاحی)

R. No. 38933 81

QTLY.

TAHQEEQAT-E-ISLAMI

ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت سب پہلوؤں پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔

۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔

۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔

۴۔ اردو، انگریزی، عربی، اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔

۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔

۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔

۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی و تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

*** معاونین رسالہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا اللہ انھیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

مصرف ؟ انیشل دہلی آرٹ پریس میں چھپا۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

علی گڑھ

اپریل ـــــــــــ جون ۱۹۸۵ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ — شمارہ ۲

رجب - رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ

اپریل - جون ۱۹۸۵ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبۂ اسلامیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ جناب عبدالقادر لون کشمیری۔ ایم۔ اے
ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی۔ لکھنو یونیورسٹی۔ لکھنو

۳۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی
ریڈر شعبۂ ایشیائے غربی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

حرف آغاز

شریعت کا قانونِ حجاب

—— سید جلال الدین عمری

دورِ جدید کی تہذیبی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس نے عورت کے اندر بے حیائی اور عریانی کا رجحان پیدا کر دیا۔ یہ رجحان جس زور اور قوت سے بڑھتا گیا اسی کی عریانی میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ عورت کی عریانی سے مرد کو جنسی لذت حاصل ہوتی ہے، اس لیے اس نے اس پر نہ تو کوئی اعتراض کیا اور نہ کوئی پابندی ہی لگائی بلکہ اسے اور بڑھانے کی کوشش کی۔ اس نے عورت کے ذہن میں یہ تصور بٹھا دیا کہ اس کے حسن و جمال کو عریاں اور بے حجاب ہونا چاہیے۔ یہ اس کی شخصیت کی توہین ہے کہ اسے سات پردوں میں چھپایا جائے۔ صنفِ مقابل سے اس کا حجاب غیر فطری ہے۔ اس کا لباس اس کے جسم کی خوبیوں کو پوشیدہ رکھنے کے لیے نہیں، انھیں بے نقاب کرنے کے لیے ہے تاکہ صنفِ مقابل کی کشش اس کی طرف بڑھے، اس کے خوابیدہ جذبات تک جاگ اٹھیں اور وہ اس کی طرف بے تابہ کھنچ پڑے۔ جس لباس میں دل ربائی کی یہ شان نہ ہو وہ عورت کے تنِ نازک پر زیب نہیں دیتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عورت کے لباس میں ایسی قطع و برید شروع ہوگئی کہ اس کے جسم کے سارے پیچ و خم نمایاں ہونے لگے اور ان حصوں کی بھی نمائش ہونے لگی جن کا کبھی کسی کے سامنے کھلنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ اب جسم پر چند دھجیاں بڑی ناگواری کے ساتھ رہ گئی ہیں۔ معلوم نہیں وہ بھی کب اتر جائیں گی۔ خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ بوجھ اسے زیادہ دنوں اٹھانا نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ مکمل عریانی کی تبلیغ شروع ہو چکی ہے، اس کے حق میں دلائل فراہم کیے جا رہے ہیں، اسے عین انسانی فطرت کہا جا رہا ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ اس طرف قدم بڑھا چکی ہے۔ انسانی فطرت کی اس طرح توہین اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی ہوگی۔

مرد نے عورت سے شرم و حیا کا زیور چھین لیا اور ایسی فضا بنائی کہ وہ بازار میں بغیر کسی جھجک کے نیم عریاں گھوم رہی ہے۔ لیکن طرفہ تماشہ یہ ہے کہ خود مرد کے لباس میں اتنی عریانی نہیں آئی جتنی عورت کے لباس میں ہے۔ بلکہ اس کا لباس تہذیب کی ترقی کے ساتھ شاید کچھ زیادہ ہی ساتر ہوتا جا رہا ہے۔ وہ خود تو موسم کے لحاظ سے کپڑے زیب تن کرتا ہے اور بے چاری عورت کو سخت سردی میں بھی پورا تن ڈھکنے کی اجازت دینے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس کا لباس تو ڈھیلا ڈھالا اور آرام دہ ہوتا ہے لیکن عورت کے

لیے وہ اس قدر چست اور تکلیف دہ لباس تجویز کرتا ہے کہ اس کے ایک ایک عضو جسم کی پیمائش ہو جائے اور اسے آرام بھی نہ ملے موٹے سے موٹا کپڑا استعمال کرنا اس کے لیے معیوب نہیں ہے لیکن عورت کے لیے اس قدر مہین اور باریک کپڑے پہناتا ہے کہ پورا جسم اندر سے چھن چھن کر نظر آنے لگتا ہے۔ یہ عجیب و غریب تضاد ہے مرد کے رویہ میں لیکن عورت ابھی اس تضاد کو محسوس نہیں کر رہی ہے۔ حالانکہ مرد جب سر سے پیر تک کپڑوں میں ملبوس، عورت کو کھلے بازار میں نیم عریاں لے کر چلتا ہے تو اس کے اس رویہ کے خلاف عورت کو بغاوت کر دینی چاہیے۔ لیکن عورت اپنی نادانی سے اسے تہذیب کا تقاضا سمجھ بیٹھی ہے۔ اپنے جسم کی اس نمائش پر ندامت سے اس کا سر جھکتا تو در کنار فخر و غرور سے اونچا ہو جاتا ہے اور وہ پورے ناز و ادا کے ساتھ مرد کی ہم نوا بن جاتی ہے۔

عریانی کے اس ماحول میں عورت اگر اسلامی حدود کی پابند ہو اور اپنے جسم کو اغیار کی نظروں سے چھپائے رکھے تو ہوس پرست مرد کا خون کھولنے لگتا ہے۔ وہ اسے ایک ایسی چلتی پھرتی لاش معلوم ہوتی ہے جس سے جذبات کو وہ آسودگی نہیں ملتی جس کی تلاش میں اس کی نگاہیں ہر طرف بھٹکتی پھرتی ہیں۔

آئیے اب ذرا ان دلائل کا جائزہ لیا جائے جن کی بنیاد پر، پردہ کی مخالفت کی جاتی ہے۔

ایک دلیل یہ دی جاتی ہے۔ ویسے اب اس میں کوئی جان نہیں رہی کہ عورت اور مرد کے درمیان حجاب سے ان کے جنسی جذبات اندر ہی اندر گھٹتے رہتے ہیں اور وہ سخت نفسیاتی الجھنوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ حجاب انسان کے فطری جذبات پر غیر ضروری قدغن ہے۔ جب فطری جذبات پر قدغن لگائی جاتی ہے تو موقع ملنے پر وہ زیادہ شدت کے ساتھ ابھرتے ہیں اور ان کے بڑے بھیانک نتائج سامنے آتے ہیں۔ لیکن یہ لغو اور مہمل فلسفہ انسان کی نفسیات کے بالکل خلاف ہے۔ تجربات ہمیشہ اس کی تردید کرتے رہے ہیں۔ خود مغرب کے تجربہ نے ثابت کر دیا ہے کہ بے حجابی اور مرد و زن کے اختلاط سے جنسی جذبات زیادہ بھڑکتے ہیں اور زنا اور بدکاری عام ہوتی ہے۔ چنانچہ آزادانہ جنسی تعلقات مغربی معاشرے کا ناسور بن چکے ہیں۔ اس کی وجہ سے جس طرح خاندان کے خاندان تباہ ہو رہے ہیں، اخلاقی قدریں پامال ہو رہی ہیں اور جسمانی، دماغی اور اعصابی امراض پھیل رہے ہیں اس سے مغربی تہذیب کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ ان بھیانک نتائج کو دیکھنے کے بعد کوئی سلیم الفطرت انسان بے پردگی کی حمایت اور تبلیغ کیا کرے گا بلکہ قانون حجاب کو زیادہ ضروری قرار دے گا۔ اگر یہ قانون موجود نہ ہوتا تو اس کی فطرت اسے مجبور کرتی کہ وہ اس کے لیے قانون وضع کرے اور عورت اور مرد دونوں کو اس کا پابند بنانے کی کوشش کرے۔

۲۔ کہا جاتا ہے کہ پردہ مسلمان عورت کی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کی وجہ سے وہ ادبار اور تنزل کا شکار رہے اور سیاسی، سماجی اور معاشرتی زندگی سے عملاً کٹ کر رہ گئی ہے۔ اس بندش سے جو

عورتیں آزاد ہیں انھوں نے حیرت انگیز ترقی کی ہے اور کر رہی ہیں۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں بیان کی جاتی ہیں۔ کوئی پسندہ کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتا ہے، کسی کے نزدیک اسلام کا پورا خاندانی نظام ہی رکاوٹ ہے جو عورت کو گھر کی چہار دیواری میں بند کر دیتا ہے، کسی کے خیال میں اسلامی عبادات مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں نماز کی وجہ سے کام کے بہترین اوقات میں خلل واقع ہوتا ہے، روزہ جیسی سخت عبادت سے صحت برباد ہوتی ہے اور حج میں وقت اور مال دونوں کا ضیاع ہے۔ کسی کی فہم و دانش میں اسلام کے مابعد الطبیعی نظریات رکاوٹ ہیں۔ بے چارہ مسلمان حیران ہے کہ ان میں سے کس کے مشورہ پر عمل کیا جائے اور کس کے حکم کو نظر انداز کیا جائے۔ کس کو خوش کیا جائے اور کس کی ناراضی مول لی جائے بلا تکلف ہر طرف بہت سے زیرک و دانا حضرات اسلام ہی کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ تصور فرماتے ہیں لیکن ایک عام مسلمان کی مجبوری یہ ہے کہ وہ اپنی ہزار کوتاہیوں اور خامیوں کے باوجود اسلام سے دست بردار ہونے کے لئے تیار نہیں ہے۔

پھر یہ کہ عورت کی جس ترقی کا ذکر کیا جاتا ہے اگر اس سے وہ ترقی مراد ہے جو اس نے 'فنون لطیفہ' کے نام پر عریانی، بے حیائی اور رقص و موسیقی وغیرہ میں کی ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس نے اس میدان میں بڑی منزلیں طے کی ہیں اور ترقی کے بامِ عروج پر پہنچ چکی ہے۔ لیکن اس کے لیے اسے شرم و حیا، عفت و عصمت، لطف و محبت اور اطاعت و وفا شعاری جیسی اعلیٰ اخلاقی قدروں کو قربان کرنا پڑا ہے۔ ان قدروں کی پامالی کے بغیر یہ 'ترقی' ہو ہی نہیں سکتی۔ اسلام کا اس معاملہ میں ایک خاص نقطۂ نظر ہے۔ اس کے نزدیک ترقی وہ ہے جو انسان میں اعلیٰ انسانی اوصاف پیدا کرے۔ جس ترقی سے یہ اوصاف پامال ہوں اسے وہ ترقی ہی نہیں تسلیم کرتا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں عورت نے اس سے ہٹ کر بھی مختلف علوم و فنون میں ترقی کی ہے اور علمی اور تحقیقی خدمات انجام دی ہیں۔ بعض لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ پردہ کے حدود میں رہتے ہوئے یہ ترقی ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ غلط فہمی بے پردگی اور بے حیائی کے اس ماحول کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہر طرف چھایا ہوا ہے، اس ماحول سے ذہن خواہ مخواہ مرعوب ہے اور آدمی کی سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ عورت کسی پاکیزہ ماحول میں کیسے ترقی کر سکتی ہے؟ حالانکہ یہ ترقی بے پردگی کی رہین منت ہرگز نہیں ہے۔ اس کے اسباب دوسرے ہیں۔

ایک تو اس کے پیچھے ان خواتین کی محنت، جد و جہد اور اپنے کام سے خلوص اور تعلق ہے جنھوں نے کوئی بڑا کام کیا۔ اس کا اعتراف ضرور کرنا چاہیے۔ یہ خدا کا قانون ہے کہ جو خلوص و لگن کے ساتھ محنت کرتا ہے اس کو صلہ ملتا ہے۔

دوسرے یہ کہ موجودہ تہذیب ایک ننگی تہذیب ہے۔ اس نے شرم وحیا کا لبادہ اتار پھینکا ہے اس میں علم وفن کی سہولتیں بھی اسی وقت عورت کو مل سکتی ہیں جب کہ وہ اپنا حجاب ختم کرکے بے حیاؤں کی صف میں کھڑی ہوجائے۔ اس طرح عملاً ان خواتین کے لئے ترقی کی راہیں بند کردی گئی ہیں جو اپنا حجاب باقی رکھنا چاہتی ہیں۔ ترقی کا تعلق حجاب یا بے حجابی سے نہیں بلکہ ان سہولتوں سے ہے جو عورت کو ملتی ہیں۔ اس دور کا تجربہ خود بھی بتاتا ہے کہ جن باپردہ خواتین کو جتنے مواقع ملے انھوں نے اتنی ترقی کی اور بے پردہ خواتین سے پیچھے نہیں رہیں۔

پھر یہ کہ یہ کلیہ اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب کہ عورت نے حدود حجاب میں رہ کر ترقی نہ کی ہو۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ مسلمان عورت نے ان حدود کے اندر رہتے ہوئے بے مثال ترقی کی اور علم وفن میں تابندہ نقوش چھوڑے۔ کم از کم مسلمان خواتین نے ان حدود کو توڑ کر کوئی قابل فخر کارنامہ انجام نہیں دیا۔ اور کوئی عائشہ صدیقہؓ، کوئی ام سلمہؓ، کوئی اسماء بنت ابوبکرؓ، کوئی فاطمہ بنت خطابؓ اور کوئی خنساءؓ ان میں نہیں پیدا ہوئیں۔

ان حدود کے اندر رہتے ہوئے ایک طرف انھوں نے علم کی اونچی سے اونچی چوٹی سر کی، دوسری طرف وقت کے سیاسی، سماجی اور معاشرتی رجحانات سے بھی غیر متعلق نہیں رہیں بلکہ ان پر اثر انداز ہوتی رہیں۔

اس ساری تگ ودو کے ساتھ ان کی گودوں سے ایسے لعل وجواہر ابھرے جنھوں نے تاریخ کو زینت بخشی اور ایسے اساطینِ علم اور ائمۂ فن نے تربیت اور نشوونما پائی جن کے علمی اور تہذیبی احسانات سے نوعِ انسانی سبک دوش نہیں ہوسکتی۔ کیا یہ سب کچھ جاہل اور ان پڑھ خواتین کے ہاتھوں انجام پایا؟

ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ موجودہ دور میں معاشی ضروریات اتنی بڑھ گئی ہیں کہ تنہا مرد انھیں پورا نہیں کرسکتا۔ اس کے لیے عورت کا معاشی جدوجہد میں شریک ہونا ضروری ہے۔ حجاب کی پابندیوں کے ساتھ یہ شرکت نہیں ہوسکتی۔

اس سلسلہ میں چند باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔

۱۔ اس وقت ہر شخص کے سامنے مغرب کا معیارِ زندگی ہے۔ اسی منزل تک پہونچنے کے لئے وہ مضطرب اور بے چین ہے لیکن مغرب میں بھی کام کے قابل ساری عورتیں برسرروزگار نہیں ہیں۔ زیادہ سے زیادہ تیس چالیس فی صد عورتوں کے پاس کوئی ذریعہ معاش ہے۔ ان برسرِ روزگار عورتوں کی بھی اکثریت مردوں کے مقابلہ میں چھوٹے چھوٹے اور معمولی نوعیت کے کام کرنے پر مجبور ہے۔ جس کی وجہ سے وہ خاندان

کی آمدنی میں کوئی خاص اضافہ نہیں کرپاتیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا مغرب میں صرف ان ہی خاندانوں کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں جن کی عورتیں خوب کما رہی ہیں اور وہ سارے خاندان معاشی پریشانیوں میں گرفتار ہیں جن کی عورتوں کے پاس آمدنی کا کوئی معقول ذریعہ نہیں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ آج بھی یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ عورت کی معاشی جدوجہد ہی سے خاندان کے مصارف پورے ہوسکتے ہیں، اس کے بغیر اس کی ضروریات کی تکمیل نہیں ہوسکتی۔

۲۔ موجودہ دور میں 'ضروریات' کی کوئی مختصر فہرست نہیں ہے بلکہ یہ اتنی لمبی چوڑی فہرست ہے کہ اس میں ناگزیر ضروریات کے ساتھ غیر ضروری چیزیں اور بہت سارے اسبابِ تعیش بھی داخل ہیں۔ یہ فہرست ابھی مکمل نہیں ہے۔ اس میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جارہا ہے۔ آدمی اس بڑھتی ہوئی فہرست کے مطابق ساز و سامان فراہم کرنے میں شب و روز دیوانوں کی طرح دوڑتا پھر رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود 'ضروریات' ہیں کہ پوری ہی نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کسی طرح پوری ہو بھی جائیں تو روز بدلتا ہوا فیشن اور نت نئے نمونوں (MODELS) کی ایجاد اسے سکون اور چین سے بیٹھنے نہیں دیتی۔

۳۔ موجودہ دور نے معاشی مسابقت کا اتنا شدید رجحان پیدا کر دیا ہے کہ آدمی کے پاس لاکھوں، کروڑوں کا بینک بیلنس ہو یا قارون کا خزانہ ہی اس کے ہاتھ لگ جائے تب بھی اس کی معاشی بھوک نہیں مٹتی اور وہ 'ھل من مزید' کا نعرہ لگاتا رہتا ہے۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ عورت بھی معاشی جدوجہد میں کود پڑے بلکہ اس کا علاج یہ ہے کہ اس دنیا اور اس کے اسباب و سائل کے بارے میں انسان کا ذہن بدلے اور وہ حرص و ہوس کے جہنم سے نکلنے کی کوشش کرے۔ جب تک یہ ذہن نہ بدلے معاشی جدوجہد میں مرد کے ساتھ عورت ہی نہیں گھر کا بچہ بچہ شریک ہو تو بھی آدمی کے مسائل حل نہیں ہوسکتے۔

۴۔ عورت کی معاشی جدوجہد سے خاندان کی آمدنی میں تو اضافہ ہوجاتا ہے لیکن فطری طور پر گھر کی طرف اس کی توجہ نہیں ہوپاتی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عورت کی توجہ سے گھر کے مصارف کم ہوتے ہیں اور اس کی توجہ نہ ہو تو اخراجات قابو سے باہر ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اس طرح اس کی آمدنی کا عملاً بہت کم فائدہ پہونچتا ہے۔

۵۔ عورت کی معاشی سرگرمی کی وجہ سے گھر کا سکون ختم ہوجاتا ہے۔ میاں بیوی کے درمیان اختلافات رونما ہونے لگتے ہیں اور بچوں کی صحیح تربیت نہیں ہوپاتی۔ مغربی ممالک کا تجربہ بتاتا ہے کہ اس سے پورے گھر کا نظام ہی درہم برہم ہوجاتا ہے اور گھر کی حیثیت محض ایک سرائے کی ہوکر رہ جاتی ہے۔

ان ہی وجوہ سے اسلام نے معاشی ذمہ داری مرد پر ڈالی ہے اور عورت کو اس سے سبک دوش کر دیا ہے۔ تاکہ دونوں صرف معاشی جدوجہد ہی میں نہ لگ جائیں بلکہ مرد معاش کے لیے تگ و دو کرے

تو عورت گھر کا انتظام سنبھالے۔ اس طرح دونوں مل جل کر باہمی تعاون سے خاندان کا نظام چلائیں۔
اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام نے عورت کے لیے معاشی جدوجہد کو بالکل ممنوع قرار دے رکھا ہے۔ وہ اپنے حالات کے تحت یہ جدوجہد کر سکتی ہے۔ البتہ اس کے لیے کچھ حدود اس نے مقرر کر دئے ہیں۔ موجودہ معاشی سسٹم میں ان حدود کی کوئی رعایت نہیں ہے۔ اسے وہ لوگ چلا رہے ہیں جو بے پردگی اور اختلاط مرد و زن کو سماج کی ایک ضرورت ہی نہیں بلکہ اس کی خوبی تصور کرتے ہیں۔ مسلمان معاشرہ کی کمزوری یہ ہے کہ ابھی تک اس کے پاس کوئی ایسا معاشی نظام نہیں ہے جو عورت کے لئے معاشی جدوجہد کے مواقع بھی فراہم کرے اور موجودہ دور کی خرابیوں سے بھی پاک ہو۔

پردہ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان سے گھبرا کر بعض لوگ فوراً معذرت کرنے لگتے ہیں کہ مولویوں نے پردہ کے نام پر طرح طرح کی بندشیں عائد کر دی ہیں۔ اسلام ان بندشوں کے خلاف ہے۔ اسلامی شریعت میں عورت کے ہاتھ اور چہرہ کا پردہ نہیں ہے وہ انھیں اجنبیوں کے سامنے کھول سکتی ہے۔ پھر اس کا دائرہ وہ اس آزادی تک وسیع کرنا چاہتے ہیں جو موجودہ دور میں عورت کو حاصل ہے۔
بات صرف اتنی ہے کہ فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ عورت کے حدود حجاب میں ہاتھ اور چہرہ داخل ہے یا نہیں؟ اسے اگر ہم مان بھی لیں کہ عورت ہاتھ اور چہرہ کھول سکتی ہے تو بھی جس 'آزاد فضا' میں عورت اس وقت زندگی گزار رہی ہے اس کے لیے کوئی وجہ جواز اسلام سے فراہم نہیں کی جا سکتی۔
اسلام عورت اور مرد کے تعلقات کو ایک خاص نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ حجاب اسی کا ایک حصہ ہے۔ یہ نقطۂ نظر موجودہ دور کے نقطۂ نظر سے قطعاً مختلف ہے اور قدم قدم پر اس سے ٹکراتا ہے۔
اسلام نے عورت کی توجہ کا اصل مرکز اس کا گھر بتایا ہے۔ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ عورت بغیر کسی ضرورت اور مجبوری کے گھر سے نکلے۔ موجودہ دور اس بات کو ماننے ہی کے لیے تیار نہیں ہے کہ عورت کا مرکز عمل اس کا گھر ہونا چاہیے۔ اسلام اختلاط مرد و زن کا سخت مخالف ہے جب کہ یہ اختلاط موجودہ معاشرت کا لازمی عنصر ہے۔ اسلام نے غضِ بصر کا حکم دیا ہے، جب کہ موجودہ دور کے افکار کا سارا دفتر اس تصور ہی سے خالی ہے کہ کسی اجنبی عورت پر کبھی نظر پڑ بھی جائے تو آدمی کو فوراً نگاہیں نیچی کر لینی چاہئیں۔ کچھ عجب نہیں کہ وہ صنف کی ایک لذت سے محروم ہونے کو بدذوقی قرار دے۔ اسلام تعلیم و تربیت، کھیل کود اور تفریح کے میدان میں عورت اور مرد کے اختلاط کو ان کے اخلاق کے لیے تباہ کن

سمجھتا ہے جب کہ موجودہ دور میں یہ سارا نظام دونوں کے اختلاط ہی پر مبنی ہے اور اسے اس کی خوبی سمجھا جاتا ہے۔
اسلام کا حکم ہے کہ عورت گھر سے نکلے تو راستہ میں کنارے کنارے اور مردوں سے بچ کر چلے، عبادات تک میں اس نے دونوں کو ایک دوسرے سے الگ رہنے کی تعلیم دی ہے، جب کہ موجودہ دور عورت کے ساتھ اس 'امتیازی سلوک' کا روادار نہیں ہے۔ وہ سڑکوں پر، بازاروں میں آفسوں میں، سماجی اور معاشرتی پروگراموں میں عورت کو مرد کے شانہ بہ شانہ اور دوش بدوش دیکھنا چاہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک حجاب ہی نہیں اسلام کے بہت سے صریح احکام کو توڑے بغیر کوئی مسلمان عورت زندگی کی تگ و دو میں اس آزادی کے ساتھ حصہ نہیں لے سکتی جس آزادی کے ساتھ آج کی عورت لے رہی ہے۔

موجودہ دور عورت کو بے قید زندگی کی دعوت دیتا ہے۔ اسلام اخلاقی حدود و قیود کو اس کے لیے ضروری قرار دیتا ہے۔ دونوں کی منزل بالکل آنکھوں کے سامنے ہے۔ وہ بڑی آسانی سے اپنی سمتِ سفر اور اپنی منزل کا فیصلہ کر سکتی ہے۔

تحقیق وتنقید

عہد نبوی کا انتظامیہ

حکام کے تقرر کی پالیسی

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

مدینہ منورہ کی شہری ریاست دس برس کے قلیل عرصہ میں ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرکے ایک عظیم اسلامی ریاست بن گئی جس کے حدود حکمرانی شمال میں عراق وشام کی سرحدوں سے لے کر جنوب میں یمن وحضر موت تک اور مغرب میں بحر قلزم سے لے کر مشرق میں خلیج فارس و سلطنت ایران تک وسیع ہوگئی تھیں اور عملی طور سے پورے جزیرہ نمائے عرب پر اقتدار نبوی قائم ہوگیا تھا۔ اگرچہ اسلامی ریاست کا نظم ونسق آغاز کار میں عرب قبائلی روایات پر قائم واستوار تھا تاہم وہ جلد ہی ایک ملک گیر ریاست اور مرکزی حکومت میں تبدیل ہوگئی۔ یہ عربوں کے لیے ایک بالکل نیا سیاسی تجربہ تھا کیونکہ قبائلی روایات اور بدوی فطرت کے مطابق وہ قبائلی سیاسی اکائیوں میں منقسم رہنے کے عادی تھے۔ اور یہ سیاسی اکائیاں آزاد وخود مختار ہوتی تھیں جو اگرچہ ایک طرف قبائلی آزادی کے تصور کی علمبردار تھیں تو دوسری طرف سیاسی افراتفری اور اس کے نتیجہ میں مسلسل سیاسی چپقلش، فوجی تصادم اور علاقائی منافرت کی بھی ذمہ دار تھیں۔ عربوں میں نہ صرف یہ کہ مرکزیت کا فقدان تھا بلکہ وہ مرکزی وقومی حکومت کے تصور ہی کے مخالف تھے کہ وہ ان کی من مانی قبائلی آزادی کے لیے امر مانع تھا۔ وہ کسی "غیر" کی حکمرانی تسلیم ہی نہیں کرسکتے تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سیاسی معجزہ ہے کہ آپ نے مرکزیت دشمن قبائلِ عرب کو ایک سیسہ پلائی ہوئی امت میں تبدیل کردیا اور ان گنت سیاسی اکائیوں کی جگہ ایک مرکزی حکومت قائم کردی جس کی اطاعت بدوی وشہری سب ہی عرب کرتے تھے۔ اس کا سب سے بڑا بلکہ واحد سبب یہ تھا کہ اب "قبیلہ یا خون" کے بجائے "اسلام یا دین" معاشرہ وحکومت کی اساس تھا۔ اسلامی حکومت کی سیاسی آئیڈیالوجی اب اسلام اور صرف اسلام تھا۔ جن کو اس سیاسی نصب العین سے مکمل اتفاق نہیں تھا ان کے لیے بھی بعض اسباب سے اس ریاست کی سیاسی بالادستی تسلیم کرنی ضروری تھی۔ بہر کیف یہ ناگزیر حقیقت سب کو تسلیم کرنی پڑی کہ اسلامی ریاست کا اقتدار اس کے تمام باشندوں پر لازمی تھا۔ اکثر نے مذہبی اور سیاسی دونوں اعتبار سے اور بعض طبقات نے صرف سیاسی

لحاظ سے حکومت نبوی کی اطاعت قبول کی تھی[۴۹]

تنظیمی ڈھانچے کے اعتبار سے حکومتِ نبوی کا نظم و نسق درجہ بدرجہ تین سطحوں پر قائم نظر آتا ہے:

(۱) مرکزی (۲) صوبائی اور (۳) مقامی۔ اقتدار و اختیار کا سرچشمہ زمین پر ذات نبوی تھی جس کے ہاتھ میں مرکزی حکومت کی باگ ڈور بھی رہتی کارگزاری کے لیے سربراہ حکومت اپنے کچھ اختیارات مرکزی صوبائی اور مقامی حکام کو منتقل کر دیتے تھے۔ تینوں سطحوں کے حکام کے تقرر و تبدل اور عزل کا کلی اختیار سربراہِ مملکت کو آئین الٰہی کے مطابق بلا کسی حجت و تکرار کے حاصل تھا۔ مرکزی انتظامیہ میں نائبین نبوی مشیرانِ گرامی، کاتبین کرام، سفیرانِ رسالت، عہدہ دارانِ خاص، شعراء و خطباء عظام کے علاوہ متعدد ثانوی کارکنان حکومت شامل تھے جبکہ صوبائی انتظامیہ میں ولاۃ ولایات اور ان کے ماتحت حکام شامل تھے۔ مقامی نظم و نسق کی سطح پر شیوخ قبائل، مقامی منتظمین، نقیبانِ شہرِ رسول، قضاۃ کرام اور افسرانِ بازار وغیرہ شامل تھے[۵۰] ذیل میں ہم انھیں افسروں اور حاکموں کی تقرری، معزولی اور تبدیلی کے باب میں نبی کریمؐ کی حکمتِ عملی کا جائزہ لیں گے۔

سیاسی اور انتظامی اہمیت کے اعتبار سے پہلا مقام نائبین نبوی کو حاصل ہے۔ مآخذ سے یہ مسلمہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کبھی مدینہ منورہ کے باہر کسی بھی سبب سے تشریف لے جاتے تو اپنے پیچھے ایک جانشین (نائب / خلیفہ) چھوڑ جاتے[۵۱] مآخذ کے بعض فقروں سے یہ غلط فہمی بعض حلقوں میں پیدا ہوگئی ہے کہ اس نائب رسول کا کام صرف نماز کی امامت کرنا تھا[۵۲] حالانکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ آپ کی غیر حاضری میں شہر اور مرکزی حکومت کے تمام انتظامی معاملات کا نگراں و ذمہ دار ہوتا تھا۔ نماز کی امامت دراصل "قیادت کلی" اور "نیابت تام" سے کنایہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارے مصادر سے "نائب رسول" کے اختیارات و فرائض کا علم واضح طور سے نہیں ہوتا لیکن ذیل کے تاریخی تجزیے سے اس عہدہ جلیلہ کی حقیقت اور اس پر فائز کارکنوں کے فرائض و اختیارات کی ماہیت کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

عہد نبوی میں اس عہدہ پر کل تیس تقرریاں کی گئیں جبکہ نائبین رسول کی کل تعداد محض تیرہ تھی[۵۳]۔ یعنی بعض خوش بخت صحابہ کو یہ سعادت بار بار ملی تھی[۵۴] تاریخی اور توقیتی، ترتیب کے مطابق پہلے غزوہ ودان کے زمانے میں حضرت سعد بن عبادہؓ خزرجی کو اور دوسرے غزوہ بواط کے دوران حضرت سعد بن معاذ اوسی کو یہ عہدہ ملا تھا[۵۵]۔ مدینہ کے دو مقامی شیوخ قبیلہ کی یکے بعد دیگرے تقرری فراست نبوی، حکمت عملی اور دوراندیشی کی دلیل تھی کہ شہر کے دونوں اہم ترین مقامی طبقات — خزرج و اوس — کی اس طرح نہ صرف دلجوئی کی گئی بلکہ ان کو حکومت اسلامی میں برابر کا شریک ہونے کا احساس دلا کر ان کی مکمل

وفاداری واطاعت بھی حاصل کرلی گئی۔ تیسری تقرری کا اشرف حضرت زید بن حارثہؓ کلبی کو غزوہ سفوان/بدر اولیٰ کے دوران حاصل ہوا۔[۸] یہ تقرری نہ صرف امت اسلامی کے تمام ارکان کی معاشرتی وسیاسی مساوات کی دلیل ہے بلکہ خاندانی شرف ونجابت پر فخر کرنے والے عربوں کے نظریۂ نجابت کے لیے برہان قاطع بھی تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صلاحیت ولیاقت ہی بنائے تقرری تھی نہ کہ قرابت، خون کی رشتہ داری یا محض خاندانی وجاہت۔ حکمت نبوی کا یہ مظاہرہ چوتھی تقرری میں ہوا کہ ایک مولا اور غلام کے بعد غزوہ ذات العشیرہ کے دوران ایک قریشی حضرت ابوسلمہؓ بن عبدالاسد مخزومی کو یہ عہدہ عطا کیا گیا۔ صحابی موصوف آپ کے پھوپھی زاد بھائی بھی تھے۔[۹] حضرت زید بن حارثہ کو ایک بار پھر یہ خدمت غزوہ مریسیع کے دوران تفویض ہوئی۔[۱۰]

غزوہ بدر کے دوران خلفاء رسول کی تقرری کے منہاج ومقصد پر کافی روشنی مصادر سے حاصل ہوتی ہے۔ ابن اسحاق اور ان کے جامع ابن ہشام کا بیان ہے کہ پہلے اس عہدہ پر حضرت عمرو بن ام مکتوم عامری قریشی کی تقرری عمل میں آئی مگر پھر کچھ مصالح کے پیش نظر ان کی جگہ حضرت ابولبابہ بشیر بن عبدالمنذر خزرجی کو مقرر کیا گیا۔[۱۱] بعض مآخذ کے مطابق حضرت ابن ام مکتوم کے بجائے حضرت عاصم بن عدی اوسی کا پہلے تقرر ہوا تھا لیکن پھر ان کی جگہ حضرت ابولبابہ نے سنبھال لی۔ تمام روایات کی تنقیح کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر کم از کم تین حضرات کو شہر کے مختلف علاقوں کی انتظامی ذمہ داری سونپی گئی تھی۔ حضرت ابولبابہ خاص شہر رسول کے، حضرت عاصم بن عدی عجلانی اوسی شہر کے بالائی علاقے (العالیہ) اور حضرت حارث بن حاطب خزرجی اپنے قبیلہ بنی عمرو بن عوف کے معاملات وامور کے نگراں تھے۔ حضرت ابولبابہ کو غزوات بنی قینقاع اور سویق میں دو بار مزید خلافت نبوی کی سعادت ملی اور مجموعی طور سے ان کی تقرریوں کی تعداد تین ہوگئی۔[۱۲]

خلفاء ونواب رسول کے اس طبقہ میں سب سے اہم شخصیت حضرت عمرو بن ام مکتومؓ کی ہے۔ جنھوں نے روایات کے اختلاف کے مطابق بارہ[۱۳] یا تیرہ[۱۴] مواقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کا فریضہ انجام دیا تھا۔ اگرچہ بدر کبریٰ کے موقع پر بروایت ابن اسحاق ان کی تقرری عارضی ثابت ہوئی تاہم غزوہ کدر سے فتح مکہ تک پانچ برس کے دوران ان کو یہ سعادت بار بار ملتی رہی۔ مذکورہ مواقع کے علاوہ غزوات بحران، احد، حمراء الاسد، بنی نضیر، خندق، بنو قریظہ، لحیان، غابہ، حدیبیہ، فتح مکہ، حنین اور طائف کے زمانے میں ان کی تقرری ہوتی رہی۔[۱۵] اسی دوران بعض دوسرے مواقع پر حضرات عثمان بن عفان اموی[۱۶]، عبداللہ بن رواحہ خزرجی[۱۷]، سباع بن عرفطہ غفاری[۱۸] اور ابورہم غفاری[۱۹] کی بالترتیب ذوامر اور ذات الرقاع، بدر الموعد، دومۃ الجندل اور عمرۃ القضیہ میں نیابت رسول پر تقرری ہوئی۔ ان میں سے حضرت عثمان کو پہلے دو غزوات کے زمانے میں دو بار یہ موقع ملا۔ اسی طرح حضرت سباع غفاری کو دو بار مزید تقرری خیبر، فدک و

وادی القریٰ اور حجۃ الوداع کے زمانے میں ملی۔ حضرت محمد بن مسلمہ اوسی کو غزوہ تبوک کے دوران یہ شرف ملا جبکہ حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے نصیب میں خاندانِ رسالت کے امور کی دیکھ بھال کی سعادت آئی[۱۸]

مذکورہ بالا تیرہ[۱۹] نائبین رسول میں سے حضرت ابن ام مکتوم عامری قریشی کو بارہ[۲۰] یا تیرہ مرتبہ اس عہدہ سے سرفراز کیا گیا جبکہ حضرات عثمان بن عفان اموی، زید بن حارثہ کلبی اور ابوسلمہ مخزومی کو دوبار یہ سعادت ملی حضرات ابولبابہ اور سباع بن عرفطہ غفاری کو تین بار سعادت ملی اور بقیہ سات[۲۱] حضرات کو محض ایک بار۔ اس تفصیل سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ یہ عہدہ تو مستقل تھا مگر عہدیدار اوران کی تقرریوں کی نوعیت عارضی تھی۔ قبائلی نقطۂ نظر سے سب سے پہلے زیادہ تقرریاں یعنی ستر[۲۲] قریش کو ملی تھیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ حصہ بنو عامر بن لوی کا تھا جبکہ بنو امیہ اور بنو مخزوم کے بطون کو صرف دو دو تقرریوں سے نوازا گیا تھا۔ تعداد کے لحاظ سے پھر اوس کا نمبر آتا ہے جس کے پانچ ارکان نے سات بار یہ سعادت حاصل کی۔ ان کے بعد غفار کا درجہ ہے جن کے دو عہدیداروں نے چار مرتبہ یہ خدمت انجام دی۔ بقیہ کلب اور خزرج کے نصیب میں صرف دو بار خلافت آئی۔ اوپر کی تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علاقائی نمائندگی کے لحاظ سے مرکزی عرب کے قریش و انصار نے غالب حصہ پایا تھا جبکہ دوسرے قبائل میں صرف مغربی حصہ کے ایک قبیلہ غفار کو نمائندگی ملی تھی۔ شمالی عرب کی نمائندگی نہ ہونے کے برابر تھی اور جنوبی، مشرقی اور بقیہ عرب کے قبائل کی نمائندگی بالکل نہیں تھی۔ قبولِ اسلام کے اعتبار سے خلفاء رسول کی غالب اکثریت اگرچہ سابقین اولین میں سے تھی مگر انصار کے تمام افراد کا تعلق مدنی عہد سے تھا۔ ان میں ایک دو کے سوا بقیہ سے کہیں زیادہ قدیم مسلمان موجود تھے مگر ان کو یہ عہدہ کسی سبب سے نہیں عطا کیا گیا[۱۹]

تمام اکابر قریشی صحابہ جیسے حضرات ابوبکرؓ، عمرؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور حمزہؓ وغیرہ کو اس طبقہ میں کوئی جگہ نہیں ملی۔ مدت عہدہ پانچ دن سے تقریباً تین[۲۰] ماہ تک غزوات کی نوعیت کے مطابق مختلف رہی[۲۱] بہ اعتبار عمر سب ہی جوان طبقہ کے لوگ تھے اور ان میں سب سے معمر حضرت عثمان اموی تھے جن کا شمار ادھیڑ عمر والوں میں کیا جاسکتا ہے[۲۱]

سیاسی اہمیت اور انتظامی خاصیت کے لحاظ سے دوسرا طبقۂ عمال مشیروں پر مشتمل تھا حکم الٰہی بھی ہے[۲۲] اور سنت رسول بھی کہ اسلامی حکومت کے تمام امور مسلمانوں کے باہمی مشاورت سے طے کئے جائیں حکومت نبوی کی ایک اہم خصوصیت شوریٰ بھی قرار دی گئی ہے[۲۳] اور مآخذ میں خاص کر سیرتی ادب میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں بیشتر کا تعلق فوجی امور سے ہے۔ اگرچہ کچھ گنی چنی مثالیں ہی اقتصادی اور انتظامی معاملات سے متعلق بھی مل جاتی ہیں۔

شوریٰ کی پہلی نبوی مثال تاریخی ترتیب کے مطابق ایک مذہبی معاملہ سے ہے۔ مشہور واقعہ ہے کہ ہجرت کے معاً بعد نماز کے لئے بلانے کے طریقہ پر آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ متعدد رائیں دی گئیں اور بالآخر فیصلہ مروجہ اذان کے کلمات پر ہوا جس کی رائے بہ اختلاف روایات حضرات عبداللہ بن زید انصاری اور عمر بن خطاب عدوی قریشی کے علاوہ متعدد دوسرے اصحاب نے دی تھی۔[24] مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کی تعمیر کے لیے جگہ کا انتخاب صلاح و مشورہ کے بعد ہی ہوا تھا۔[25] مواخاۃ کا نظام بھی طرفین کی مرضی اور باہمی مشاورت سے قائم کیا گیا تھا۔[26] مدینہ کے یہودی قبائل کی آراضی کی تقسیم انصار کے مشورہ و مرضی سے عمل میں آئی تھی۔[27] بحرین میں جب انصار مدینہ کو آراضی کے قطائع دئے گئے تو انھوں نے اپنے جذبہ اخوت سے سرشار ہو کر اس وقت تک لینے سے انکار کیا جب تک ان کے مہاجر بھائیوں کو بھی اسی قدر نہ دئے جائیں۔[28] واقعۂ افک کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد صحابہ کرام سے مشورہ لیا اور صلاح کی تھی۔[29] پردہ کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق برابر مشورے دیتے رہے بالآخر وہ قانون الٰہی بن کر جاری ہوئے۔[30] صلح حدیبیہ کے دوران ایک نازک موقعہ پر حضرت ام سلمہ کا مشورہ دربار نبوی میں مقبول ہوا۔[31] جنگ خیبر میں مسلم عورتوں کو ان کی شدید خواہش و اصرار پر شرکت کی اجازت دی گئی۔[32] فتح مکہ کے موقعہ پر حضرات ابوسفیان بن حرب اموی اور عکرمہ بن ابی جہل مخزومی وغیرہ متعدد اشراف کی جانشینی کی سفارش بعض دور اندیش مسلمانوں نے کی تھی۔[33] جبکہ حضرت ابوسفیان کے گھر کو دارالامان قرار دینے کا مشورہ حضرت عباس ہاشمی نے دیا تھا۔[34] واقعۂ ایلاء کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق کا نام گرامی بطور مشیر نبوی نظر آتا ہے۔[35] معاہدات کے سلسلہ میں غزوات خندق اور خیبر کے دوران انصار کے بعض سرداروں سے[36] مشورہ کا ذکر ملتا ہے۔

حربی امور کے سلسلہ میں مشورہ اور ان کے مشیروں کے اسماء گرامی کا ذکر خاصی صراحت کے ساتھ ملتا ہے۔ غزوہ بدر سے قبل جب قریش مکہ کی فوج کی آمد کی خبر ملی تو اسلامی شوریٰ منعقد ہوئی اور حضرات ابوبکر و عمر و مقداد بن عمرو خزاعی نے مہاجرین میں سے اور حضرات سعد بن معاذ اوسی، سعد بن عبادہ خزرجی اور حباب بن منذر خزرجی نے آپ کے منصوبہ جنگ کی بھرپور حمایت کی۔[37] میدان بدر میں موجود کنوؤں کو اندھا کرنے کا مشورہ مشہور ماہر حرب حضرت حباب بن منذر خزرجی نے دیا۔[38] جنگ بدر کے قریشی قیدیوں کے سلسلے میں حضرات ابوبکر و عمر نے باہم مختلف مشورے دئے جن میں سند قبول اول الذکر کے مشورہ کو ملی۔[39] غزوۂ احد کے موقعہ پر اس مسئلہ پر شوریٰ ہوئی کہ جنگ مدینہ میں محصور ہو کر لڑی جائے یا کھلے میدان میں مقابلہ کیا جائے۔ بشمول نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد بلکہ بیشتر اکابر و اہل رائے صحابہ کی رائے پہلی تجویز کے حق میں تھی جبکہ متعدد صاحب رائے اور پرجوش صحابہ خصوصاً حضرات حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی، سعد بن عبادہ خزرجی نعمان بن مالک، مالک بن سنان، ایاس بن اوس، خثیمہ بن حارث اور

انس بن قتادہ دوسری رائے کے حق میں تھے اور انھیں کے اصرار پر فیصلہ بھی ہوا۔ ایک بہت بڑی سازش اور اسلامی ریاست کے خطرناک دشمن کعب بن اشرف کے قتل کے سلسلہ میں حضرت محمد بن مسلمہ اوسی کی رائے طلب کی گئی تھی۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی نے جنگ کے موقعہ پر شہر کے گرد خندق کھودنے کا مشورہ دیا تھا۔ محاصرہ کے طول کھینچ جانے کے دوران غطفان کے سرداروں کو مدینہ کی نصف پیداوار دے کر واپس جانے پر راضی کرنے کی تجویز پر شوریٰ ہوئی جس میں حضرات سعد بن معاذ اوسی، اسید بن حضیر اوسی اور سعد بن عبادہ خزرجی نے تجویز کی مخالفت کی اور وہ بالآخر مسترد ہو گئی۔ اسی طرح کی دوسری تجویز جنگ خیبر کے دوران آئی جو انھیں سرداروں نے مسترد کرا دی۔ صلح حدیبیہ کے سلسلہ میں قریش سے گفت و شنید کے لیے حضرت عثمان بن عفان اموی کی بطور سفیر نبوی تقرری حضرت عمر فاروق کے مشورے سے ہوئی۔ غزوہ خیبر میں حضرت حباب کی رائے پر پہلے بعض درختوں کے کاٹنے کا حکم صادر ہوا تھا جو کچھ دیر بعد حضرت ابوبکر کے مشورہ پر منسوخ کر دیا گیا۔ مآخذ سے واضح ہوتا ہے کہ جنگی معاملات میں اکثر و بیشتر حضرت حباب بن منذر خزرجی کے مشورے کو شرف قبول ملتا تھا۔ چنانچہ بدر، خندق، خیبر اور طائف وغیرہ کے مواقع پر مسلم خیمہ گاہ کے سلسلے میں ان کی رائے حتمی سمجھی گئی۔ حضرت بشیر بن سعد خزرجی کی بطور امیر سریہ تقرری حضرات شیخین کے متفقہ مشورہ پر ہوئی تھی۔ جبکہ حنین کے دوران طریق جنگ پر حضرت عمر فاروق نے اور محاصرۂ طائف کے دوران منجنیق کے استعمال پر حضرت سلمان فارسی نے مشورہ دیا تھا۔ اور حضرت نوفل بن معاویہ دئلی کے مشورہ پر اس کا محاصرہ اٹھایا گیا تھا۔ اسی طرح تبوک سے واپسی کا نبوی فیصلہ فاروقی مشورہ سے ہوا تھا۔

مشیروں کے طبقہ عمال میں لگ بھگ پچاس صحابہ کرام کے اسماء گرامی ملتے ہیں جن میں بعض صحابیات بھی شامل ہیں۔ استقصاء سے اور بھی نام مل سکتے ہیں۔ نبوی شوریٰ دراصل تمام مسلمانوں کے لیے اصلاً کھلی ہوئی تھی مگر آپ عموماً مشورہ اہل رائے حضرات ہی سے لیتے تھے۔ اس میں مہاجرین و انصار کے تمام اکابر صحابہ شامل تھے۔ زمانۂ قبول اسلام کے لحاظ سے ان میں سابقین اولین بھی شامل تھے اور متاخرین بھی۔ خاص بات یہ کہ ان کی اکثریت جوانوں پر مشتمل تھی جبکہ بزرگوں میں سے صرف دو چار نام نظر آتے ہیں۔ علاقائی اور قبائلی نمائندگی کے لحاظ سے ان کی غالب اکثریت کا تعلق وسطی عرب کے قبائل قریش و انصار سے تھا۔ ان میں بعض موالی بھی شامل تھے اور ان کی حیثیت کسی اعتبار سے بھی فروتر نہیں تھی۔

حکومت نبوی کے انتظامی کارپردازوں میں کاتبین نبوی کو بڑی اہمیت حاصل تھی کہ وہ وحی الٰہی جو قانونِ اسلامی کا اولین و اہم ترین سرچشمہ تھا کے علاوہ معاہدات و خطوط و فرامین کے لکھنے والے اور نبوی

انتظامیہ کے سکریٹری تھے۔ متعدد مورخین اور مصنفین کے یہاں ان کی تعداد مختلف ہے۔ ہماری تحقیق و جستجو کے مطابق ان کی کم از کم تعداد بیالیس تھی۔ امکان یہ ہے کہ ان کی تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی اور اس کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ضرورت ہوتی تو آپ موجود لوگوں میں سے کسی سے بھی یہ خدمت لے لیتے۔ البتہ مخصوص اور اہم خدمات کے لئے مخصوص حضرات ہی متعین تھے جیسا کہ حضرات معاویہ بن ابی سفیان اموی، زبیر بن عوام اسدی وغیرہ کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے[۵۶]۔

کاتبین وحی میں حضرات عثمان بن عفان اموی، خالد بن سعید اموی، ارقم بن ابی ارقم مخزومی، علی بن ابی طالب ہاشمی، شرحبیل بن حسنہ کندی، اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح عامری کے اسماء گرامی مکی عہد کے کاتبوں میں گنائے جاتے ہیں[۵۷]۔ ان کے علاوہ دوسرے اکابر مکی صحابہ جیسے حضرات شیخین وغیرہ بھی اس سعادت سے یقینی طور پر بہرہ ور ہوئے تھے۔ مدنی عہد میں وحی کے کاتبین تو متعدد تھے مگر کاتب اعظم کا عہدہ حضرت ابی بن کعب خزرجی اور ان کے نائب کا منصب حضرت زید بن ثابت خزرجی کو ملا۔ دوسرے بزرگوں میں مکی عہد کے بعض حضرات بھی شامل تھے۔ ان کے علاوہ حضرات معاویہ بن ابی سفیان اموی، مغیرہ بن شعبہ ثقفی، علاء بن عقبہ، حنظلہ اسیدی، سجل اور ایک نامعلوم نصرانی نومسلم کے علاوہ ابن خطل کے نام بھی کاتبین وحی میں گنائے جاتے ہیں[۵۸]۔ ظاہر ہے کہ اور دوسرے حضرات بھی اس شرف کے مستحق بنے ہوں گے۔

خطوط و فرامین لکھنے والوں میں سرفہرست حضرات علی ہاشمی، ابی خزرجی، معاویہ اموی، خالد اموی، مغیرہ ثقفی، علاء بن عقبہ، ارقم مخزومی، ثابت خزرجی، عثمان اموی، شرحبیل کندی، جہیم بن صلت مطلبی، علاء بن حضرمی، عبداللہ بن زید انصاری، عبداللہ بن ابی بکر تیمی، محمد بن مسلمہ اوسی، زبیر بن عوام اسدی، قضاعی بن عمرو، ابان اموی، یزید بن ابی سفیان اموی، ابوسفیان بن حرب اموی، عامر بن فہیرہ تیمی، طلحہ بن عبید اللہ تیمی، عبداللہ بن رواحہ خزرجی، خالد بن ولید مخزومی، حاطب وحویطب، فرزندان عمرو عامری، حذیفہ بن یمان عنطفانی اوسی، حصین بن نمیر، ابوایوب انصاری، معیقب بن ابی فاطمہ دوسی، عمرو بن عاص سہمی، بریدہ بن حصیب اسلمی، ابوسلمہ مخزومی، عبد ربہ، عبداللہ بن عبداللہ بن ابی بن سلول خزرجی کے اسماء گرامی مذکورہ بالا کاتبین وحی کے علاوہ بتائے جاتے ہیں۔ یہاں بھی اس امکان سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ کرام بھی اس طبقہ عمال میں شامل تھے[۵۹]۔

مخصوص معاملات کے کاتبوں میں حضرات حصین بن نمیر اور مغیرہ بن شعبہ شامل تھے جو خفیہ امور تحریر کرتے تھے جبکہ حضرات زبیر بن عوام اور جہیم بن صلت صدقات و محاصل کے کاتب تھے۔ حضرت حذیفہ بن یمان اراضی کی پیداوار کے اور حضرت شرحبیل بن حسنہ بادشاہوں اور حکمرانوں کے نام فرامین و مراسلات کے

کاتب تھے۔ حضرت معاویہ اموی کا بعض مواقع پر خاص طور سے انتظار کیا گیا تھا۔ حضرت معیقب بن ابی فاطمہ دوسی نہ صرف کاتب نبوی تھے بلکہ صاحب خاتم نبوی بھی تھے۔ ایک روایت کے مطابق یہی خدمت حضرت حنظلہ بن ربیع اسدی بھی انجام دیتے تھے۔ لیکن سب سے بڑے اور صحیح معنوں میں آپ کے سکریٹری حضرت بلال حبشی تھے جو آپ کے خانگی امور کے نگراں، قرض وادھار کے منتظم، میزبانی کے مہتمم، اذن واجازت دلوانے والے، ستر بردار، وضو کے پانی کے دیکھ بھال کرنے والے، انعام کی رقم عطا کرنے ولے، خازن ذخزانچی، منادی ومعلن، سفیر اور متعدد دوسرے فرائض وامور کے نگراں تھے[۸۴]

ان کاتبوں کا تعلق سابقین، متوسطین اور متاخرین اسلام کے طبقات سے تھا۔ سترہ کے لگ بھگ اولین مسلم میں سے تھے جبکہ بقیہ میں سے اکثر متاخرین میں شامل تھے۔ اکثر وبیشتر جوان طبقہ کے تھے۔ تقریباً اکتیس حضرات کا تعلق وسطی قبائل قریش وانصار سے تھا جبکہ بقیہ میں سے اکثر ان کے حلیفوں میں سے تھے۔ ایک دو کے سوا جن کا تعلق مشرقی ومغربی قبائل ثقیف واسلم سے تھا سب کے سب مکہ کے مہاجر یا مدینہ کے باشندے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان سب کی تقرری ان کی کاتب ہونے کی صلاحیت کے علاوہ ان کی دیانت و امانت اور اعلیٰ کردار کے سبب ہوئی تھی۔ اگر وہ ایمان وعمل کی کسوٹی پر کھرے نہ اترے ہوتے تو ہرگز اس مہتمم بالشان کام کے مستحق نہ ٹھہرتے[۸۵]

سفیرانِ نبوی کا طبقہ حکام نبوی حکمت عملی کے باب کا اہم ترین جزو تھا۔ ان کے ضروری اوصاف حکمت وفراست دیانت وامانت، طلاقت وفصاحت اور شخصیت وجاذبیت تھے۔ موقعہ ومحل کی موزونیت بھی ایک اضافی صفت تھی۔ دور جدید کے ایک عرب عالم کتّانی نے نبوی سفیروں کو ان کے کاموں اور فرائض کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ کچھ سفیر تبلیغ اسلام کے لیے بھیجے گئے تھے تو کچھ دوسرے صلح کے معاہدے کرنے کے لیے۔ بعض نے لوگوں کو امان دی تھی تو بعض دوسروں نے غیر ممالک سے مسلم طبقات کی واپسی کا مطالبہ کیا تھا۔ بعض نے تحائف پہونچائے تھے تو بعض دوسروں نے کافروں کو ان کے کفر کے برے نتائج سے آگاہ کیا تھا[۸۶]۔ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم وتعین کار نہ تو مکمل وجامع ہے اور نہ اس سے پوری تفصیل ہی سامنے آتی ہے۔ بہرحال اس سے سفیروں کی خدمت کی نوعیت کا کچھ اندازہ ضرور ہوتا ہے۔[۸۷]

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے اسلامی سفیروں کی پہلی تقرری عسکری یا نیم عسکری مہموں کے زمانے سے شروع ہوتی ہے۔ سب سے پہلے حضرت عمر بن خطاب کی تقرری کا ذکر غزوہ بدر کے ضمن میں ملتا ہے جبکہ انھوں نے قریش کو جنگ سے پہلوتہی کی دعوت دی۔ حضرت محمد بن مسلمہ اوسی کو بنو قینقاع اور

ان کے بعد بنو نضیر کے یہود کو فیصلۂ نبوی سے آگاہ کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔[۱۲۵] اسی طرح بنو قریظہ کو دوران جنگ احزاب سازش کرنے سے روکنے اور معاہدہ یاد دلانے کی غرض سے حضرات سعد بن معاذ اوسی، سعد بن عبادہ خزرجی اور عبداللہ بن رواحہ خزرجی کو بعض دوسرے صحابہ کے ساتھ بھیجا گیا۔[۱۲۶] صلح حدیبیہ کے دوران قریش مکہ سے صلح کی گفت وشنید کے لیے کم از کم تین سفیروں ـــ حضرات خراش بن امیہ خزاعی، عثمان بن عفان اموی اور علی بن ابی طالب ہاشمی کی تقرری عمل میں آئی۔[۱۲۷] دوسرے عرب قبائل اور شیوخ کے پاس جو سفارتیں روانہ کی گئیں ان کی تعداد خاصی معتدبہ ہے۔ حضرت سلیط بن عمرو عامری کو شاہان یمامہ کے پاس دعوت اسلام دے کر بھیجا گیا۔ اسی زمانے میں حضرات علا بن حضرمی، عمرو بن عاص سہمی اور مہاجر بن ابی امیہ مخزومی کو بالترتیب بحرین، عمان اور حمیر (یمن) کے بادشاہوں کے دربار کو روانہ کیا گیا۔ متعدد دوسرے سفیروں میں حضرات نمیر بن خرشہ ثقفی، ظبیان بن مرثد سدوسی، عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی، دحیہ بن خلیفہ کلبی اور علقمہ وعمرو فرزندان فغواء خزاعی کو بالترتیب قبائل طائف، بکر بن وائل، حمیر، اسقف نجران اور ابوسفیان بن حرب اموی کے پاس روانہ کیا گیا۔ پہلی چار سفارتیں کلی طور سے مذہبی/سیاسی تھیں جبکہ آخری دو سفارتیں قریش کے حاجت مندوں کے لیے مالی امداد لے کر گئی تھیں۔ اسی مقصد کے لیے حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی بھی ایک سفارت کا ذکر ملتا ہے۔[۱۲۸] حیات نبوی کے آخری زمانے میں بعض سفارتیں مختلف قبائل عرب کے پاس بھیجی گئی تھیں۔ چنانچہ اس ضمن میں حضرات وبر بن عمیس خزاعی (ابناء یمن اور ان کے شیوخ کے پاس) فرات بن حیان عجلی (بنو حنیفہ کے ایک مسلم سردار حضرت ثمامہ بن اثال کے لیے) اقرع بن حابس حمیری (شاہان زود اور مران کے دربار میں)، صلصل بن شرحبیل (قبیلۂ بنی عامر کے علاقہ میں) ضرار بن الازور اسدی (ان کے اپنے قبیلہ کے بطون بنو صیدار اور بنو ویل کے پاس)، اور زیاد بن حنظلہ تمیمی اور نعیم بن مسعود اشجعی/غطفانی کو ان کے اپنے قبیلوں کے درمیان بھیجے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ اسی طرح یمامہ کے جھوٹے مدعی نبوت مسیلمہ کذاب کے پاس کم از کم تین سفارتوں کا حوالہ آیا ہے، جو بالترتیب حضرات عمرو بن امیہ ضمری حبیب بن زید خزرجی اور عبداللہ بن وہب اسلمی کی سرکردگی میں بھیجی گئی تھیں۔ کتانی کے بقول حضرات عمیر بن وہب جمحی اور ام حکیم بنت ہشام مخزومی نے بطور سفیران نبوی صفوان بن امیہ جمحی اور عکرمہ بن ابی جہل مخزومی کو امان کا پیغام پہونچایا تھا۔ اس کے علاوہ متعدد سفارتیں عرب قبائل/شیوخ کی خدمت میں بھیجی گئی تھیں جن کے سفیروں کے نام مصادر میں نہیں مذکور ہوئے۔ البتہ بعض ناموں کا ذکر اسد الغابہ میں ضرور ملتا ہے۔[۱۲۹]

مشہور روایت ہے کہ صلح حدیبیہ کے معاً بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض پڑوسی

سلاطین اوران کے عرب باجگذاروں کے پاس کئی سفارتیں تبلیغ اسلام اور سیاسی مفاہمت کے لیے روانہ کی تھیں۔ یہ سفیر حضرات دحیہ بن خلیفہ کلبی، عبداللہ بن حذافہ سہمی، عمرو بن امیہ ضمری، حاطب بن ابی بلتعہ لخمی، شجاع بن وہب اسدی اور حارث بن عمیر ازدی تھے جو بالترتیب رومی شہنشاہ ہرقل، ایرانی شہنشاہ خسرو پرویز، نجاشی حبشہ اصحمہ مقوقس مصر، شاہ تخوم شام اور حارث بن عمیر غسانی شاہ بصریٰ کے درباروں میں اسلام کا پیغام لے کر گئے تھے[۲۱]۔

کل سفیرانِ نبوی جن کے نام کتب تاریخ وسیر میں اب تک مل سکے ہیں انتالیس[۳۹] ہیں جبکہ ان کی کل تقرریوں کی کل تعداد تینتالیس[۴۳] ہے۔ یعنی بعض حضرات نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ خدمت انجام دی تھی۔ مرکزی عرب کے قبائل میں قریش کے آٹھ افراد نے آٹھ مواقع پر سفارت کا عہدہ سنبھالا تھا۔ ان کے بطون میں بنو مخزوم اور بنو سہم کے دو دو افراد شامل تھے جبکہ بنو ہاشم، بنو امیہ، اور بنو عامر بن لوی کا صرف ایک ایک فرد۔ دل چسپ بات ہے کہ زمانہ قبل اسلام میں عہدہ سفارت رکھنے والے بطن بنو عدی (خاندان عمر بن خطاب) کا صرف ایک نمائندہ شریک تھا۔ بقیہ مرکزی قبائل میں خزرج کے دو افراد نے تین بار اور اوس کے دو افراد نے اتنی ہی بار سفارت کا فرض انجام دیا تھا۔ شمالی عرب کے قبیلے کلب کے تین افراد نے دو بار اور لخم کے ایک سفیر نے پیغام نبوی پہونچایا تھا۔ مشرقی قبائل میں ہوازن، خزیمہ اور غطفان کے بالترتیب تین، دو اور ایک سفیر تھے۔ جبکہ مغربی قبائل میں خزاعہ کے سات[۶] سفراء نے باری باری سے یہ خدمت انجام دی تھی۔ کنانہ کے ایک سفیر نے تین مواقع پر اور ازد شنوئہ کے ایک سفیر نے عہدہ سفارت سنبھالا تھا۔ جنوبی قبائل میں بجیلہ، سدوس، حضر موت اور حمیر کے بالترتیب دو دو اور ایک ایک سفیر تھے۔ منتشر قبائل میں صرف تمیم کے ایک سفیر کو نمائندگی ملی تھی جبکہ بقیہ دو کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ جہاں تک ان سفیروں کے زمانہ قبول اسلام کا تعلق ہے تو ان میں سے صرف ایک چوتھائی کا تعلق سابقین اولین کے طبقہ سے تھا۔ اور اس سے کچھ کم کا متوسطین کے طبقہ سے اور بقیہ کا متاخرین کے طبقہ سے تھا۔ عمر کے اعتبار سے غالب ترین اکثریت جوانوں کی تھی۔ اسلام میں عہدۂ سفارت عارضی تھا اور سفیروں کو غالباً زاد راہ کے سوا اور کوئی معاوضہ بھی نہیں ملتا تھا۔

بعض انتظامی امور کو انجام دینے اور بعض احکام شریعت کے نفاذ کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مخصوص افسروں کو بھی مقرر فرمایا تھا۔ یہ خدمت بھی عارضی نوعیت کی تھی اور سراسر رضاکارانہ۔ اس ضمن میں سب سے مشہور واقعہ حضرت سعد بن معاذ اوسی کے بنو قریظہ کے معاملہ میں حکم بنائے جانے کا ہے[۶۳]۔ اس تحکیم کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ انھوں نے تمام مردان و بالغان یہود کے قتل عام کا

فیصلہ کیا تھا لیکن جدید تحقیقات نے اس پر شبہ کا اظہار کیا ہے۔ اس طبقۂ عمال میں سب سے اہم حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی تھے جنھوں نے تین مواقع پر تقرری کی سعادت پائی۔ دو بار بنو جذیمہ اور بنو جذام کے مقتولوں کی دیت / خوں بہا ادا کرنے اور ان کے قیدیوں کو واپس کرنے کے لیے مقرر ہوئے تھے اور ایک بار فتح مکہ کے دوران بعض پر جوش مسلمانوں کی غلطی سے ہونے والی خوں ریزی کا معاوضہ ادا کیا تھا۔ غزوۂ تبوک کے زمانے میں حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی نے غزوہ سے قبل منافقین کے ایک سازشی مرکز کو منہدم کیا تھا تو غزوہ کے بعد حضرات مالک بن دخشم اوسی اور معن بن عدی اوسی نے ان کی "مسجد ضرار" کو مسمار کیا تھا۔ حضرت انیس بن ضحاک سلمی نے اپنے قبیلہ کی ایک عورت پر زنا کی حد جاری کی تھی۔ جبکہ حضرت عمر فاروق نے ایک عیسائی کی آدھی دولت بطور جرمانہ ضبط کی تھی۔ دو بھائیوں کے درمیان ایک جائداد کے معاملے پر جھگڑے کو سلجھانے کے لیے حضرت حنظلہ بن یمان کو مقرر کیا گیا تھا۔ حضرت ابوامامہ باہلی نے خون کھانے کی حرمت کے قانون کا نفاذ کیا تھا۔ جبکہ حضرت علی نے مکہ میں اس حکم الٰہی کا اعلان کیا تھا کہ فتح کے چار ماہ بعد مکہ میں کافروں کا داخلہ ممنوع ہوگا۔ خیبر کے زمانے میں بعض ماکولات و مشروبات اور معاملات لین دین کے حرام ہونے کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اسی طرح اس زمرہ میں حضرات علاء بن عقبہ اور ارقم بھی شامل نظر آتے ہیں اگرچہ ان کے فرائض کی نوعیت واضح نہیں ہے۔ بہر کیف بارہ معلوم افسران خصوصی میں سے تین کا تعلق قریش کے بطون ہاشم، تیم اور عدی سے ہے جبکہ خزرج کا کوئی فرد شریک نہیں ہے البتہ اوس کے چار حضرات کو یہ شرف نصیب ہوا۔ بقیہ قبائل میں از د، اسلم اور غطفان کے افراد تھے اور دو کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ قریشی افسران سابقین میں سے تھے جبکہ بقیہ کا تعلق مدنی عہد سے ہے۔ البتہ باعتبار عمر سب کا تعلق جوانوں کے طبقہ سے تھا۔

قرون وسطیٰ کے عرب میں شعر و خطابت کو ایک اعلیٰ مقام حاصل تھا کہ وہ ابلاغ کے دو طاقتور و موثر ترین ذرائع تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سبب سے شعراء و خطباء کی صلاحیتوں کو اسلام اور ریاست کے مفادات کے تحفظ کے لیے استعمال کیا تھا۔ خطابت تو خود جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک صفت تھی تاہم ایک موقعہ پر آپ نے حضرت ثابت بن قیس بن شماس خزرجی سے بھی یہ خدمت لی تھی۔ آپ کے مستقل شعراء حضرات حسان بن ثابت خزرجی، کعب بن مالک خزرجی اور عبد اللہ بن رواحہ خزرجی تھے۔ یہ تینوں مدنی مسلم اور صاحب طرز شاعر تھے اور ان میں حضرت حسان کافی معمر تھے۔ ایک اسلمی صحابی حضرت عامر بن سنان کا بھی ذکر شعراء دربار رسالت میں ملتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس خدمت کے لیے اور بھی صحابہ کی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا گیا ہو۔

بعض ایسے کارکنوں کا ذکر ملتا ہے جن کا کام ذات رسالت کے دولت کدہ کی دربانی تھی یہ خدمت حضرات عویم بن ساعدہ اوسی، رباح اسود حبشی، عنبہ، ابوموسیٰ اشعری اور انس بن مالک خزرجی نے ایک آدھ بار انجام دی تھی جبکہ آپ کے مستقل دربان، حاجب اور آذن حضرت عبداللہ بن زمعہ اسدی قریشی تھے جو آخری مدنی عہد میں مسلمان ہو کر مدینہ آ گئے تھے اور مستقل دربانی کا فرض مسلسل انجام دیتے تھے۔ حضرات رباح اور عنبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے موالی تھے اور مکی عہد کے مسلمان، جبکہ حضرت عویم ابتدائی مدنی عہد کے مسلم تھے اور بقیہ آخری مدنی عہد کے۔ تاہم ان سب کا تعلق جوانوں کے طبقہ سے تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ دربانی رضا کارانہ تھی اور وہ ذات رسالت اور عوام کے درمیان سد راہ نہ تھی بلکہ عوامی رابطہ اور پل کا کام انجام دیتی تھی۔[۷۸]

صوبائی انتظامیہ میں سب سے اہم، فعال اور صاحب اقتدار طبقہ والیوں/گورنروں کا تھا جو اپنی ولایات/صوبوں میں مکمل خود مختاری اور تمام فوجی، مالی، انتظامی اور مذہبی اختیارات رکھتا تھا اور اگر کوئی قدغن اس کے اختیار پر تھی تو وہ کتاب الٰہی اور فرامین نبوی کی تھی کہ اس سے کسی مسلم حاکم کو مفر نہ تھا۔[۷۹] صوبائی منتظمین کا تقرر مدینہ منورہ سے کافی مسافت پر واقع علاقوں کی فتح کے بعد عمل میں آیا تھا اور ان میں سب سے پہلے خیبر، تیمار، وادی القریٰ اور قریٰ عربیہ کے علاقے تھے جن کے بالترتیب گورنر/والی حضرات سواد بن غزیہ خزرجی، عمرو بن سعید اموی، یزید بن ابی سفیان اموی اور عبداللہ (حکم) بن سعید اموی تھے۔[۸۰] ان کا تقرر غالباً ۷ھ/۶۲۸ء ہی میں ہو گیا تھا۔ فتح مکہ کے بعد شہر خدا کے پہلے گورنر حضرت ہبیرہ بن شبلی ثقفی تھے جن کی تقرری عارضی ثابت ہوئی۔[۸۱] اور جلد ہی ان کی جگہ حضرت عتاب اموی نے لے لی جو بقیہ عہد نبوی اور ایک روایت کے مطابق پورے خلافت صدیقی میں اس عہدۂ جلیل پر فائز رہے۔[۸۲] وسطی عرب خاص کر مکہ مکرمہ کے قرب وجوار کے علاقے میں طائف، دبا اور جدہ کی ولایات کا واضح ذکر ملتا ہے جن کے گورنر بالترتیب حضرات عثمان بن ابی العاص ثقفی، حذیفہ بن یمان ازدی اور حارث بن نوفل ہاشمی تھے۔[۸۳] مشرقی ولایات میں حضرات عمرو بن عاص سہمی مرکزی گورنر تھے جبکہ حضرات جیفر اور عبد فرزندان جلندی جو سابق فرمانروایان علاقہ تھے صوبائی گورنر یا منتظم تھے۔ بحرین کے سابق فرمانروا حضرت منذر بن ساوی تمیمی اپنے علاقہ پر حضرات علاء بن حضرمی اور ابان بن سعید اموی کے زیر نگرانی انتظامی امور انجام دیتے تھے۔ مآخذ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بحرین و عمان کے ولایات دو دو علیحدہ انتظامی علاقوں میں منقسم تھیں جن کے لیے مرکزی نمائندے اور منتظم الگ الگ مقرر کئے جاتے تھے۔[۸۴] مشرقی سواحل اور وسطی عرب کے درمیان قبیلہ طے میں حضرت عدی بن حاتم طائی حکمران تھے[۸۵] ان کی حیثیت گورنر سے زیادہ مقامی منتظم کی معلوم ہوتی ہے۔[۸۶]

شمالی علاقہ میں جو حدود شام کے قریب تھا حضرت شرحبیل بن حسنہ کندی کا مقام گورنر جنرل کا تھا کہ ان کا صدر مقام ایلہ تھا اور وہ متعدد دوسرے ماتحت مرکزی منتظمین بھی رکھتے تھے جو مختلف علاقوں میں تعینات تھے[۸۶]۔ لیکن علاقہ کی وسعت، اختیارات کی ہمہ گیری اور شہرت عام کے اعتبار سے سب سے اہم گورنر حضرت معاذ بن جبل خزرجی تھے جو پورے جنوبی عرب کے گورنر جنرل تھے اور یمن وحضرموت کے تمام مرکزی منتظمین / والی ان کے ماتحتی میں کام کرتے تھے[۸۷]۔ ان ماتحت گورنروں میں حضرات یعلیٰ بن امیہ تمیمی (الجند)، خالد بن سعید اموی (صنعاء)، طاہر بن ابی ہالہ تمیمی (عک واشعر)، عکاشہ بن ثور غوثی (سکاسک وسکون)، ابوعبیدہ بن جراح فہری (نجران)، عمرو بن حزم خزرجی (نجران)، ابوسفیان بن حرب اموی (جرش)، سعید بن قشیب ازدی (جرش)، ابوموسیٰ اشعری (زبید، رمع، عدن اور ساحل)، زیاد بن لبید خزرجی (حضرموت)، عامر بن شہر ہمدانی (ہمدان) اور مہاجر بن ابی امیہ مخزومی (کندہ) کے اسماء گرامی شامل ہیں[۸۸]۔ حضرت معاذ اور ان کے ماتحت گورنروں کا تقرر حضرت باذان اور ان کے فرزند رشید حضرت شہر بن باذان ایرانی کی وفات کے بعد ہوا تھا۔ ان دونوں ایرانی ابناء نے ۶۲۸ء سے ۶۳۲ء تک یمن اور دوسرے علاقوں پر بطور گورنر اسلامی حکومت کی تھی۔ دراصل باذان ایرانی شہنشاہ کے گورنر تھے اور انھوں نے خسرو پرویز کے قتل کے بعد اسلامی ریاست سے وفاداری استوار کر لی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی صلاحیت کو دیکھتے ہوئے ان کو پورے یمن کا گورنر برقرار رکھا۔ ان کی موت کے بعد ان کے فرزند شہر نے عارضی حکومت سنبھالی مگر مرکز کو فوراً صوبہ کے سیاسی حالات کے اتار چڑھاؤ کی اطلاع دی مرکز نے اسی کے بعد حضرت معاذ بن جبل اور ان کے معاونین کو بھیجا گیا تھا۔ ان نئے مرکزی منتظمین کی آمد کے فوراً بعد ہی حضرت شہر بن باذان کی شہادت یمن کے مدعی نبوت اسود عنسی کے ہاتھوں ہوئی۔ اور نئے گورنروں نے اپنی اپنی ولایت کے معاملات سنبھال لیے مگر جلد ہی ان کو ردہ کے فتنہ کا سامنا ہوا جس میں وہ پوری طرح کامیاب وکامران رہے[۸۹]۔

حکومت نبوی کے افسران میں والیوں / گورنروں کا طبقہ اپنی انتظامی کارکردگی اور وسیع اختیارات کے سبب اہم ترین تھا۔ شہری نظم ونسق کے اس شعبہ کے تمام کارکنوں کا تقرر مستقل بنیادوں پر ہوتا تھا چنانچہ والیوں کی غالب اکثریت عہد نبوی کے اواخر تک اپنے اپنے عہدوں پر فائز رہی، بلکہ ان میں سے بعض تو خلافت صدیقی اور خلافت فاروقی تک بحال رہے۔ عہد نبوی میں ان کے عہدہ کی مدت تین ماہ سے تین چار سال تک نظر آتی ہے بعض گورنروں کو معزول یا تبدیل بھی کیا گیا۔ ان میں سے مکہ، نجران اور جرش کے پہلے گورنروں کی تقرری عارضی یا مختصر مدت کے لیے تھی جبکہ ان کے جانشینوں کی تقرری مستقل تھی۔ بحرین کے گورنر حضرت علاء بن حضرمی کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے: بعض سے ان کی معزولی کا اندازہ ہوتا ہے

اور ان کی جگہ حضرت ابان بن سعید اموی کی تقرری کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن صحیح وہ روایت معلوم ہوتی ہے جس کے مطابق دونوں حضرات بحرین کے دو الگ الگ علاقوں کے حکمراں تھے۔[۱۸] ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان گورنروں کو ان کی خدمات کے صلہ میں تنخواہیں بھی ملتی تھیں۔[۱۹]

والیان نبوی کا قبائلی اور علاقائی تجزیہ خاصی اہمیت کا حامل ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عزل ونصب کی پالیسی کی بخوبی وضاحت کرتا ہے۔ کل والیوں کی تعداد تیئیس تھی جن میں سے قریش کے بارہ[۱۲] افراد تھے۔ قریشی ولاۃ میں سب سے زیادہ یعنی سات[۷] کا تعلق بنو امیہ کے مختلف خانوادوں سے تھا۔ چار جو حقیقی بھائی بھی تھے مشہور سعیدی خانوادہ (بنو ابی احیحہ سعید بن عاص) سے تعلق رکھتے تھے، دو کا تعلق بنو حرب بن امیہ کے خاندان سے تھا جبکہ آخری اموی والی حضرت عتاب بن اسید کا تعلق اس کی ایک نسبتاً کم اہم شاخ بنو اسید سے تھا۔ حضرت ابو سفیان کے سوا جو جلد ہی سبک دوش ہو گئے تھے بقیہ اپنی ولایات میں پوری مدت تک کام کرتے رہے۔ ان میں حضرت عبداللہ بن سعید اموی، گورنر قری عربیہ جنگ موتہ میں شہید ہو لئے تھے۔ بلاذری نے ایک روایت میں صراحت کی ہے کہ وفات نبوی کے وقت چار اموی گورنر اپنے عہدوں پر فائز تھے لیکن مورخ نے حضرت یزید بن ابی سفیان کا نام نہیں لیا ہے ورنہ ان کی تعداد پانچ ہوتی۔ ان "خالص امویوں" کے علاوہ دو اور گورنر ــــ حضرات علاء بن حضرمی اور سعید بن قشیب ازدی بنو امیہ کے حلیف تھے اس لیے عرب قبائلی روایات کے مطابق ان کا شمار بھی ان کے سرپرست خاندان ہی میں کیا جاتا ہے۔ باقی قریشی گورنروں میں بنو ہاشم، بنو فہر، بنو مطلب، بنو سہم اور بنو مخزوم کا صرف ایک ایک فرد شامل تھا۔ مدینہ کے قبیلہ خزرج کے چھ گورنر تھے جن کا تعلق اس کی مختلف شاخوں سے تھا۔ اس طرح وسطی و مرکزی قبائل کی نمائندگی اس شعبہ حکومت میں لگ بھگ چھپن فیصد تھی۔ یہ دلچسپ اور اہم نکتہ ہے کہ مدینہ منورہ کے ایک دوسرے قبیلہ اوس کو اس طبقہ میں کوئی نمائندگی نہیں ملی۔ مشرقی عرب کے قبائل میں سے صرف ثقیف اور طے کو نمائندگی ملی تھی۔ ان میں سے اول الذکر کے اگرچہ دو گورنر تھے لیکن ایک کی تقرری عارضی ثابت ہوئی۔ شمالی عرب کے کسی فرد کو یہ عہدہ نہیں ملا البتہ جنوبی عرب کے چھ طبقات/قبائل کے نو افراد اس عہدہ پر فائز ہوئے تھے۔ ان میں سے دو ایرانی تھے۔ منتشر قبائل میں سے صرف تمیم کے دو گورنروں کا ذکر ملتا ہے۔

جہاں تک ان گورنروں کے زمانہ قبول اسلام کا تعلق ہے تو تیئیس افراد میں سے صرف پانچ کو سابقین اولین کے زمرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے، جبکہ آٹھ دوسرے ہجرت سے کچھ قبل یا کچھ بعد حلقہ بگوش اسلام ہوئے تھے۔ بقیہ نے کافی تاخیر سے اسلام قبول کیا تھا۔ ان میں سے سات صلح حدیبیہ سے کچھ پہلے

یا اس کے معاً بعد زمانے کے باقی فتح مکہ کے زمانے کے مسلمان اور طبقہ طلقاء مکہ میں سے تھے۔ ان میں حضرت عتاب بن اسید اموی کی نفرت اسلام کا ذکر روایات میں عین فتح مکہ کے زمانے میں بھی لایا جاتا ہے حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح حضرات ابوسفیان بن حرب اموی اور نوفل بن حارث ہاشمی مدتوں تک بلکہ کہنا چاہیے کہ اپنی تقرری سے چند ماہ قبل تک اسلام دشمن طبقہ میں سے تھے۔ ثقیف کے دونوں افراد — حضرات ہبیرہ اور عثمان — بھی فتح سے ذرا قبل اور بعد کے مسلم تھے۔ اس تمام تجزیہ سے یہ حقیقت ثابت ہوتی ہے کہ اسلام سے پہلے کے گناہ و جرائم پر نہ کوئی مواخذہ تھا اور نہ ہی یہ "سیاہ پس منظر" اسلامی ریاست کے مناصب پر تقرری کے باب میں اثر انداز ہوتا تھا۔ ایک دو گورنروں کے سوا جن میں حضرت ابوسفیان اموی معمر ترین تھے بقیہ تمام گورنروں کا تعلق جوان نسل سے تھا۔ ان میں سے حضرات عتاب بن اسید اموی اور عثمان بن ابی العاص ثقفی کے بارے میں مآخذ میں صراحت ملتی ہے کہ تقرری کے وقت ان کی عمر صرف اٹھارہ بیس سال تھی۔ اسی طرح دوسرے بعض اہم ترین والیوں کی عمریں تیس چالیس کے درمیان تھیں یا اس سے بھی کم۔ اس حقیقت کو اس پس منظر میں دیکھنا چاہیے کہ ان نوجوانوں کو معمر اور اکابر شیوخ و رئیسوں پر ترجیح دی گئی تھی۔[۹۲]

مرکزی اور صوبائی انتظامیہ کے جائزہ کے بعد مقامی انتظام کا درجہ آتا ہے جو دراصل عرب کی قبائلی سرداری کے اصولوں پر قائم تھا۔ عملاً مقامی انتظام و انصرام کی ذمہ داری ہر رئیس و شیخ قبیلہ کی ہوتی تھی جو مختلف ماتحت بطون / خاندانوں کے شیوخ کے ساتھ مل کر علاقہ / قبیلہ کا نظم و نسق چلاتا تھا۔ قبائلی شیوخ کا تقرر بنیادی طور سے ان کا اپنا داخلی معاملہ تھا لیکن اس کی منظوری اور تصدیق دربار رسالت سے ضروری تھی۔ کبھی کبھی آپ از خود کسی قبیلہ / بطن یا گروہ کا سردار مقرر کر دیتے اور اس پر کسی نے دخل اندازی کا الزام نہیں لگایا یا اور کسی طرح کی نکیر نہیں کی۔ یہ مقامی منتظمین اور شیوخ قبیلہ "ریگ کے ذرات یا آسمان کے ستاروں" کے مانند بے شمار تھے۔ ان میں سابقین بھی تھے اور متوسطین و متاخرین بھی — جوان بھی تھے اور ادھیڑ عمر و بوڑھے بھی۔ یعنی ہر طبقہ و عمر کے افراد ان میں شامل تھے جنھوں نے مختلف اوقات میں اسلام قبول کیا تھا۔ ان میں سے اکثر کا ذکر مآخذ میں نہیں ملتا، محض گنتی کے چند ناموں کا حوالہ صراحت کے ساتھ ملتا ہے جن پر تفصیل سے کہیں اور بحث کی جا چکی ہے۔[۹۳] انھیں مقامی منتظمین میں شہر مدینہ کے نقیبوں کا شمار بھی ہونا چاہیے کہ ان کی انتظامی ذمہ داری بھی کچھ اسی نوعیت کی تھی۔ ان کی تعداد شروع میں بارہ تھی جن میں سے نو خزرج اور تین اوس کے تھے۔ بعد میں بعض کی وفات کے بعد ان کے جانشینوں کو مقرر کیا گیا مآخذ سے ان کی کل تعداد اٹھارہ معلوم ہو سکی ہے۔ ان میں سے خزرج کے بارہ افراد تھے جن کے اسمائے گرامی

ہیں: حضرات اسعد بن زرارہ، سعد بن ربیع، عبداللہ بن رواحہ، رافع بن مالک، براء بن معرور، بشر بن براء بن معرور، عبداللہ بن عمرو، سعد بن عبادہ، منذر بن عمرو، عبادہ بن صامت عمرو بن جموح اور مسیب بن عمرو ان میں حضرت بشر اور آخری دو حضرات بعد میں کسی وقت مقرر ہوئے تھے۔ اوس کے نقیب تھے حضرات اسید بن حضیر، سعد بن خثیمہ، رفاعہ بن عبدالمنذر، ابوالہیثم بن التیہان اور رافع بن خدیج۔ ان میں سے موخر الذکر دو کا تقرر بعد کے زمانے کا ہے۔ حضرت اسعد بن زرارہ خزرجی نقیب النقباء تھے مگر ہجرت کے معاً بعد ہی ان کی وفات ہوگئی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہدہ بذات خود سنبھال لیا۔[۹۴]

قرون وسطیٰ میں قضاء/ قاضی کا عہدہ انتظامیہ کا ہی جزو سمجھا جاتا تھا چنانچہ اکثر و بیشتر حاکم علاقہ عدلیہ کا افسر اعلیٰ بھی ہوتا تھا۔ اس حیثیت سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ریاست اسلامی کے قاضی القضاۃ یا چیف جسٹس بھی تھے مرکز میں آپ کے علاوہ حضرات عمر، علی، معاذ بن جبل، عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابوموسیٰ اشعری عقبہ اور معقل بن یسار کے اسماء گرامی قاضیان و مفتیان شہر میں گنائے جاتے ہیں۔ صوبائی گورنروں خاص کر حضرت معاذ بن جبل خزرجی کے بارے میں بڑی صراحت کے ساتھ یہ بیان ملتا ہے کہ ان کو قاضی کے اختیارات بھی حاصل تھے۔ مقامی طور سے یہ اختیارات مقامی منتظمین کو بھی عطا کئے گئے تھے۔ ان قضاۃ کے بارے میں یہ اہم بات ذہن نشین رکھنے کی ہے کہ ان کے دوسرے اختیارات کی مانند ان کے عدلیہ کے اختیارات بھی انھیں کے علاقوں تک محدود تھے اور کسی دوسرے علاقہ کے قاضی کے فیصلے پر اثر انداز نہیں ہوسکتے تھے۔ اس قسم کا اعلیٰ حق صرف نبوی عدلیہ کو حاصل تھا جو تمام عدالتوں پر تفوق و امتیاز رکھتی تھی۔[۹۵]

مقامی منتظمین میں بازار کے افسروں کا ذکر بھی ملتا ہے جو خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ شہر مدینہ اور دوسرے بازاروں میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اختیار بطور سربراہ مملکت کے قائم تھا تاہم آپ نے شہر مدینہ کے لیے ایک مخصوص افسر بازار کا تقرر کیا تھا اور وہ حضرت عمر فاروق تھے۔ ابن سعد کے بیان کے مطابق فتح مکہ کے فوراً بعد بنوامیہ کے خاندان سعیدی کے ایک اور فرد حضرت سعید بن سعد اموی کو مکہ کے بازار کا افسر مقرر کیا گیا تھا اگرچہ وہ طائف کے محاصرہ کے دوران شہید ہوگئے تھے تاہم ان کی تقرری سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچتی ہے کہ ان کے بعد ان کا جانشین یقیناً مقرر کیا گیا ہوگا۔ اس شعبہ میں ایک افسر اگر سابقین اولین میں سے تھا تو دوسرا متاخرین مسلمانوں میں سے۔ عمر کے اعتبار سے دونوں کا شمار جوانوں میں کرنا چاہیے۔ حضرت عمر کی مثال سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ افسر مستقل ہوتے تھے اور ان کو اس خدمت کا غالباً کچھ صلہ اور معاوضہ بھی ملتا تھا۔[۹۶]

حکومت نبوی کے شہری نظم ونسق کے شعبہ میں افسروں اور حکام کی تقرری کی سب سے پہلی شرط وصفت اسلام پر پختہ عقیدہ تھا کہ اس کے بغیر تقرری کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اس کے بعد دوسری اہم ترین شرط صلاحیت ولیاقت تھی۔ اور یہ اتنی اہم اور ہمہ گیر شرط تھی کہ اس کے سامنے سبقت اسلام اور خدمات دینی بھی ماند پڑ جاتی ہیں۔ سبقت اسلام یا دینی معلومات بذات خود اہم ترین خصوصیات ہیں اور دین ومذہب کے باب میں ان سے بہتر اور کوئی صفت شائد نہ ٹھہرے لیکن انتظامیہ میں انتظامی لیاقت، سیاسی تدبر، دنیاوی سوجھ بوجھ، معاملہ فہمی اور حالات ومواقع کی واقفیت وغیرہ زیادہ اہم تھیں اور ان کی رعایت نبوی انتظامیہ میں بھرپور کی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متاخر مسلمانوں اور نوجوان صحابہ کو اکابر و سابقین کرام پر اکثر وبیشتر ترجیح دی گئی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دانستہ طور سے اور بڑی حکمت وتدبر کے ساتھ یہ پالیسی اختیار کی تھی کہ اکابر صحابہ کو انتظامی مشینری میں پوری طرح مدغم نہ کیا جائے بلکہ ان کو بطور مشیر ووزیر پایہ تخت میں رکھا جائے۔ اس کی دو مصلحتیں معلوم ہوتی ہیں: اول یہ کہ ان کی معاملہ فہمی، تدبر اور اصابت رائے سے فائدہ اٹھایا جائے اور دوم یہ کہ انتظام والنصرام کے لوث وغش سے ان کو پاک رکھا جائے تاکہ عوام میں وہ اپنے عہدوں اور مناصب کے سبب آلودہ داماں نہ گردانے جائیں اور ان سے احترام، عقیدت اور محبت کے جذبات قائم رہیں۔ یہی سبب ہے کہ نبوی انتظامیہ میں نوجوان اور پرجوش صحابہ کو اکابر وقدیم صحابہ پر ہر شعبۂ انتظام میں ترجیح دی گئی۔ علاقائی اور قبائلی رعایت بھی وجہ تقرری بن سکتی تھی لیکن اس کی حیثیت ہمیشہ ثانوی ہی رہی جہاں تک سماجی قدر ومنزلت اور خاندانی جاہ وعزت کا تعلق ہے تو نبوی انتظامیہ میں اور دوسرے شعبوں کی مانند اس کا قطعی سوال نہیں پیدا ہوتا جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے رشتہ داری، قرابت اور خاندانی تعلق نہ تو تقرری کی بنیاد بنتے تھے اور نہ تقرری میں مانع ہی تھے۔ گذشتہ صفحات کی مفصل بحث سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ حکومت نبوی کی اساس صلاحیت ولیاقت کے اوصاف پر رکھی گئی تھی اور یہی وجہ ہے کہ وہ ہر شعبہ وحکمہ میں پوری طرح مثالی اور کامیاب ثابت ہوئی۔

تعلیقات وحواشی

۱ اسلامی ریاست کے ارتقا کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، باب اول نقوش، لاہور ۱۹۸۶ء، رسول نمبر، جلد پنجم ص ۹۹-۲۴۳ نیز ڈاکٹر نثار احمد، عہد نبوی میں ریاست کا نشوو ارتقاء نقوش مذکورہ بالا، ص ۱۶۰-۱۱۳

۲ عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت مذکورہ بالا اور عہد نبوی میں ریاست کا نشوو ارتقاء، باب دوم سوم اور

چہارم ص ۱۸۵-۱۴۴

۵۳ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو عہدِ نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، باب چہارم ص ۴۳۹-۵۷۹

۵۴ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۵۵ء، دوم ص ۵۹، ص ۵۹۸ وغیرہ؛ واقدی، کتاب المغازی مرتبہ مارسڈن جونز، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۱۸۰ وغیرہ؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار المعارف، بیروت ۱۹۵۷ء، دوم ص ۸ وغیرہ؛ طبری، تاریخ طبری، قاہرہ ۱۹۶۱ء، دوم ص ۴۰۷ وغیرہ؛ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء اول ص ۲۸ اور ص ۲۸۷-۲۸۸ وغیرہ؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون بیروت ۱۹۶۶ء، دوم ص ۴۴۷ وغیرہ۔

۵۵ نوابِ رسول کے لیے عام طور سے فقرہ "علی الصلوٰۃ" مآخذ میں استعمال ہوا ہے اس لیے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ملاحظہ ہو حوالہ جات کے لیے حاشیہ اول۔

۵۶ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہدِ نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص ۸۲-۵۷۹

۵۷ ابن ہشام، دوم ص ۶۱-۵۹؛ ابن سعد، دوم ص ۸؛ انساب الاشراف، اول ص ۲۸۷؛ طبری، دوم ص ۴۰۷؛ ابن خلدون، دوم ص ۴۴۷ اور ابن اثیر جزری، اسد الغابہ، تہران ۱۳۷۷ھ، دوم ص ۲۸۵-۲۸۳ اور ص ۲۹۷-۲۹۶ (آئندہ صرف اسد سے حوالہ آئے گا)

۵۸ ابن سعد، دوم ص ۹؛ انساب الاشراف، اول ص ۲۸۷؛ طبری، دوم ص ۴۰۷؛ اسد، دوم ص ۲۳۷-۲۳۴

۵۹ ابن ہشام، دوم ص ۵۹۸؛ ابن سعد، دوم ص ۹؛ انساب الاشراف، اول ص ۲۸۷؛ طبری، سوم ص ۴۰۸ اور اسد پنجم ص ۲۱۸۔ ۶۰ ابن سعد، دوم ص ۶۳؛ انساب الاشراف، اول ص ۳۲۲۔

۶۱ ابن ہشام، دوم ص ۶۱۲۔ نیز ملاحظہ ہو انساب الاشراف، اول ص ۲۸۹ اور ابن خلدون، دوم ص ۴۸-۴۹

۶۲ واقدی، ص ۸۱-۱۸۰؛ ابن سعد، دوم ص ۱۲ اور ص ۳۰-۲۹؛ طبری، دوم ص ۴۸۱ اور ص ۴۸۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص ۴۵؛ انساب الاشراف، اول ص ۲۸۹، ص ۳۱۰-۳۰۹ اور اسد، پنجم ص ۲۸۵-۲۸۴

۶۳ حضرت ابن ام مکتوم کی تقرریوں کے لیے ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص ۶۱۲؛ سوم ص ۴۳، ص ۴۶، ص ۱۰۲، ص ۲۲۰، ص ۲۳۴، ص ۲۷۹، ص ۳۸۴ اور ص ۳۹۹؛ واقدی، ص ۱۸۴، ص ۱۹۷، ص ۱۹۹، ص ۳۷۱، ص ۴۴۱، ص ۴۹۶، ص ۵۳۷، ص ۵۳۸، ص ۵۴۷ اور ص ۵۷۳؛ ابن سعد، دوم ص ۲۱، ص ۳۶-۳۵، ص ۳۹، ص ۴۹، ص ۵۸، ص ۶۶، ص ۷۴، ص ۷۹، ص ۸۰، ص ۹۵، ص ۱۳۵؛ انساب الاشراف، اول ص ۳۱۱-۳۱۰، ص ۳۲۸-۳۲۹، ص ۳۴۷-۳۵۰، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ طبری، دوم ص ۴۸۳، ص ۵۳۶، ص ۵۵۹، نیز اسد، چہارم ص ۱۲۷

۶۴ ابن ہشام، دوم ص ۴۶ اور ص ۲۰۳؛ واقدی، ص ۱۹۶ اور ص ۲۰۴؛ ابن سعد، دوم ص ۳۵ اور ص ۶۱؛ انساب الاشراف، اول ص ۳۱۱ اور ص ۳۴۰ اور طبری، دوم ص ۵۵۶۔ نیز ملاحظہ ہو اسد، سوم ص ۴۶-۸۴۶

۱۵ھ واقدی ص۳۸۴ ؛ ابن سعد، دوم ص۵۹ ؛ انساب الاشراف، اول ص۲۴۰

۱۶ھ ابن ہشام، دوم ص۲۱۳ اور سوم ص۶۰۰ ؛ واقدی، ص۲۰۰ اور ص۶۳۶ ؛ ابن سعد، دوم ص۶۲ اور ص۱۰۶ ؛
انساب الاشراف، اول ص۳۳۱ اور ص۳۵۲ ؛ اسد، دوم ص۲۵۹ ۱۷ھ ابن سعد، دوم ص۱۲۰ ؛ اسد پنجم ص۲۵۰

۱۸ھ ابن ہشام، سوم ص۲۰-۵۱۹ ؛ واقدی ص۹۹۵ ؛ ابن سعد، دوم ص۱۶۵ ؛ انساب الاشراف، اول ص۳۶۸ نیز
اسد الغابہ، چہارم ص۳۳۱ اور ص۲۰-۱۶ (بالترتیب) ۱۹ھ زمانہ قبول اسلام کے لیے ملاحظہ ہو صحابہ کرام کے تراجم۔

۲۰ھ ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش (رسول نمبر) جلد دوازدہم لاہور ۱۹۸۴ء ضمیمہ دوم۔
۱، ص۷-۳۶ ۲۱ھ ملاحظہ ہو صحابہ کرام کے تراجم مذکورہ بالا۔ ۲۲ھ قرآن کریم، سورہ آل عمران آیت ۱۵۹

۲۳ھ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا سید ابوالاعلی مودودیؒ، خلافت و ملوکیت دہلی ۱۹۶۹ء باب اول۔

۲۴ھ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ الفریڈ گلیوم، لندن ۱۹۵۵ء ص۶-۲۳۵ ؛ بخاری، صحیح، باب الاذان ؛ ابوداؤد، سنن ؛
باب بدء الاذان ؛ انساب الاشراف، اول ص۲۷۳ ؛ نیز مولانا شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، اعظم گڑھ
۱۹۷۴ء اول ص۲۸۳ نیز حاشیہ ۳ ۲۵ھ بخاری، باب المساجد، باب الہجرۃ، ـــــــ باب البیع، کتاب
البیوع ۲۶ھ ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت باب اول بحث بر مواخاۃ۔ نیز ابن اسحاق، ص۲۳۴ وغیرہ
۲۷ھ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء ص۲۲ ؛ زرقانی، شرح علی المواہب اللدنیہ، قاہرہ ۸-۱۹۰۷ء دوم ص۸۵

۲۸ھ بخاری، باب فضائل الانصار ؛ یحیی بن آدم، کتاب الخراج، لیڈن ۱۸۹۶ء ص۱۹

۲۹ھ ابن اسحاق، ص۹۹-۴۹۵ ؛ واقدی، ص۲۸۴، ص۳۰-۴۲۰ وغیرہ ؛ بخاری، باب حدیث الافک ؛ مسلم، باب حدیث
الافک ؛ نیز ملاحظہ ہو قرآن کریم، سورہ نور، آیات کریمہ ۲۰ — ۱۱۔ ۳۰ھ بخاری، باب فضائل اصحاب النبی اور فضائل عمر۔
۳۱ھ بخاری، غزوۃ الحدیبیہ اور کتاب الشروط ۳۲ھ ابوداؤد، باب المرء والعبد یحذمان من الغنیمۃ
۳۳ھ انساب الاشراف، اول ص۳۵۵ ۳۴ھ ایضاً

۳۵ھ بخاری، کتاب النکاح، باب موعظۃ الرجل ؛ کتاب اللباس، باب ماکان یتجوز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من اللباس۔ ۳۶ھ ملاحظہ ہو غطفان سے معاہدہ کے سلسلہ میں حضرات سعد بن عبادہ و سعد بن معاذ وغیرہ سے
حدیث نبوی متعلقہ۔ ۳۷ھ ابن اسحاق، ص۴۴-۴۹۳ ؛ واقدی ص۸-۱۰۷ ؛ بخاری، فضائل اصحاب النبی ؛ طبری، دوم
ص۴۴-۴۴۷ ؛ ابن سعد، دوم ص۷-۱۶ ؛ مسلم، غزوہ بدر ؛ انساب الاشراف، اول ص۴۲-۲۹۳
۳۸ھ واقدی، ص۵۳ ؛ انساب الاشراف، اول ص۲۹۳ ؛ طبری، دوم ص۴۴۰
۳۹ھ واقدی، ص۸-۱۰۷ ؛ طبری، دوم ص۴۴-۴۴۷۔ نیز بدر الموعد کے موقعہ پر شوریٰ کے لیے ملاحظہ ہو واقدی، ص۷-۳۸۶
۴۰ھ واقدی، ص۱۱-۲۰۹ ؛ طبری، ص۲-۲۷۱ ؛ طبری سوم ص۵۰۲ ؛ انساب الاشراف، اول ص۱۴-۳۱۳ نیز ابن

ابن اسحاق ص۲-۱۷۱ ۴۱؎ واقدی، ص۱۸۷ ۴۲؎ ابن اسحاق، ص۵۰۱ وغیرہ؛ واقدی ص۵-۴۴۴؛
طبری، دوم ص۵۶۶ ۴۳؎ ابن اسحاق ص۵۱۲؛ واقدی، ص۹-۴۷۷؛ طبری، دوم ص۵۷۳
۴۴؎ واقدی صفحہ مذکورہ بالا ۴۵؎ ابن ہشام، دوم ص۳۱۵؛ واقدی، ص۶۰؛ ابن سعد، دوم ص۹۷؛ طبری،
دوم ص۳۱-۶۳۰ ۴۶؎ واقدی ص۴۲-۶۴۳ اور ص۲-۶۵۱ ۴۷؎ واقدی، ص۵۳، ۴-۶۴۳، ۶-۹۱۵
۴۸؎ واقدی، ص۷۲۸ ۴۹؎ واقدی ص۸۹۲ ۵۰؎ واقدی ص۹۲۷ اور انساب الاشراف، اول ص۳۶۷
۵۱؎ واقدی ص۹۳۷ اور طبری، سوم ص۸۴ ۵۲؎ واقدی، ص۱۰۱۹
۵۳؎ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، باب چہارم ص۹۵-۵۸۸
۵۴؎ ابن سعد، اول ص۷-۲۶۷ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص۶۱، ص۹۶۷ وغیرہ۔ نیز ضمیمہ دوم ۳ نقوش
دوازدہم ص۳۱-۳۰ ۵۵؎ ابن سعد، اول مذکورہ بالا۔ نیز ضمیمہ دوم ۳ نقوش دوازدہم ص۳۱-۳۰
۵۶؎ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب مذکورہ بالا، ص۹۵-۵۸۸ اور ضمیمہ دوم ۳
۵۷؎ مذکورہ بالا۔ حضرت معاویہ کے واقعہ کے لیے ملاحظہ ہو خاص طور سے انساب الاشراف، اول ص۵۳۲
۵۸؎ مذکورہ بالا کتاب اور اس کا ضمیمہ دوم ۳۔ ۵۹؎ عبدالحئی کتانی، التراتیب الاداریہ، بیروت ۱۳۴۷ھ
اول ص۱۱۸ ۶۰؎ انساب الاشراف، اول ص۲۹۲ ۶۱؎ واقدی، ص۳۶۶؛ ابن سعد، دوم ص۵۷
۶۲؎ ابن ہشام، دوم ص۳۰۳؛ واقدی، ۹-۴۵۸؛ طبری، دوم ص۳-۵۵۲ ۶۳؎ ابن ہشام، دوم ص۳۱۵؛
واقدی، ص۶۰؛ ابن سعد، دوم ص۷-۹۶؛ طبری دوم ص۲-۶۳۱ ۶۴؎ ابن ہشام، سوم ص۶۰؛ ابن سعد،
اول ص۶۳-۲۶۲ نیز ص۸-۲۷۶؛ دوم ص۱۲۸؛ اسد الغابہ، چہارم ص۱۴-۱۳
۶۵؎ ابن سعد، اول ص۲۷۳؛ دوم ص۲۶۶؛ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المحبر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء ص۷۵؛
طبری، سوم ص۵۵؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ترجمہ عمرو بن امیہ ضمری۔ نیز اسد الغابہ تراجم صحابہ کرام
مذکورہ بالا [illegible] انساب الاشراف،
اول ص۵۳۱ طبری، دوم ص۳۳-۶۳۲؛ کتاب المحبر، ص۷۶-۷۵؛ ابن خلدون، تاریخ، دوم ص[illegible]؛ کتانی اول
ص۹۴-۱۹۴ فرامین نبوی کے متون کے لیے ملاحظہ ہو محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیہ، قاہرہ ۱۹۵۶ء ص۵۶-۲۱ وغیرہ
۶۷؎ واقدی، ص۱۵۱؛ ابن سعد، دوم ص۵۷؛ انساب الاشراف، اول ص۳۴۷؛ فتوح البلدان، ص۳۵؛
طبری، دوم ص۳-۵۰۲۔ جدید تحقیقات کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب کا باب اول بحث بر غزوہ بنی قریظہ
۶۸؎ واقدی، ص۵۵۹ اور ص۸۸۲؛ ابن ہشام، دوم ص۴۳۰ ۶۹؎ اسد الغابہ، سوم ص۶۰-۵۹
۷۰؎ واقدی، ص۱۰۶۰؛ ابن سعد دوم ص۱۱۰ ۷۱؎ اسد الغابہ اول ص۱۳۳

۷۲ؔ اسد الغابہ، چہارم ص۵۲-۴۲ ۷۳ؔ ایضاً اول ص۱۳۳ ۷۴ؔ اسد الغابہ، پنجم ص۱۰ ۷۵ؔ ایضاً حوالہ سابقہ ۷۶ؔ ضمیمہ دوم ــ ۵ ۷۷ؔ شعراء و خطباء کے لیے ملاحظہ ہو واقدی، ص۱۲۲-۱۲۶ ص۹۷۶-۹۷۸؛ طبری دوم ص۴۸-۵۲۲، ص۴۸۴ سوم ص۱۱۶-۱۱۹ نیز ابن سعد، اول ص۲۹۴؛ اسد الغابہ میں ان کے تراجم نیز ابن ہشام کے متعدد صفحات جن پر ان کی شاعری و خطابت کے نمونے دیے گئے ہیں۔

۷۸ؔ ملاحظہ ہو واقدی ص۱۷۸، اور اسد الغابہ میں ان کے تراجم

۷۹ؔ والیوں کے اختیارات کے لیے ملاحظہ ہو میری مذکورہ بالا کتاب۔ نقوش پنجم ص۲۲-۶۲۰

۸۰ؔ مصعب زبیری، کتاب نسب قریش، پیرس ۱۹۵۳ء، ص۱۷۶-۸۲؛ فتوح البلدان ص۴۸؛ کتاب المحبر ص۱۲۶؛ ابن حزم اندلسی، جمہرۃ انساب العرب، بیروت ۱۹۶۰ء، ص۳۰۷ نیز اسد الغابہ، دوم، ص۲۷۴؛ چہارم ص۱۰۷-۸، پنجم ص۱۱۲-۳ ۸۱ؔ ابن سعد، دوم ص۱۴۵ نیز اسد، پنجم ص۵۵

۸۲ؔ ابن ہشام، دوم ص۴۴۰؛ سوم ص۵۰۰؛ واقدی ص۸۸۹ اور ص۹۵۹؛ ابن سعد، دوم ص۱۳۷؛ فتوح البلدان ص۷؛ انساب الاشراف، اول ص۳۰۴؛ طبری، سوم ص۳۳ اور ص۹۴؛ اسد، سوم ص۳۵۸-۹

۸۳ؔ ابن ہشام، دوم ص۵۷۶، ص۶۰۰ اور ص۶۰۷؛ واقدی، ص۸۸۷؛ ابن سعد، دوم ص۱۶۱، فتوح البلدان، ص۸۷، ص۸۹ اور ص۹۲؛ طبری، سوم ص۱۲۷؛ اسد الغابہ، اول ص۲۵-۷؛ چہارم ص۱۱۵-۱۸، ص۲۱۷ اور پنجم ص۷-۸ ۸۴ؔ ابن ہشام، دوم ص۶۰۰؛ ابن سعد، اول ص۳۲۲؛ طبری، سوم ص۱۴۷ نیز اسد، سوم ص۳۹۲-۳

۸۶ؔ ابن سعد، اول ص۸۶، ص۲۸۸؛ اسد دوم ص۳۹؛ نیز ضمیمہ دوم ــ ۸

۸۷ؔ ابن ہشام، دوم ص۵۹۰؛ ابن سعد، اول ص۲۶۳-۵؛ فتوح البلدان، ص۸۰-۸۳؛ طبری، سوم ص۱۲۱ اور ص۲۲۸-۹ اسد الغابہ، چہارم ص۳۸۶-۸ ۸۸ؔ ابن ہشام، دوم ص۵۴۳، ص۵۹۰، ص۵۹۴-۵؛ ابن سعد، اول ص۲۶۵؛ فتوح البلدان ص۷ اور ص۸۰-۸۳؛ طبری، سوم ص۱۲۱، ص۱۲۹، ص۱۴۷، ص۲۲۸-۳۰ اور اسد میں ان کے تراجم

۸۹ؔ طبری، سوم ص۲۲۷-۳۰؛ اسد، اول ص۱۶۳ اور سوم ص۶ حضرت باذان اور ان کے فرزند کے کارناموں کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب مذکورہ، نقوش پنجم، ص۶۱۴-۱۵

۹۰ؔ حضرت علاء بن حضرمی اور بحرین کے صوبہ میں تقرری کے لیے ملاحظہ ہو فتوح البلدان ص۸۹-۹۲

۹۱ؔ ایک روایت کے مطابق مکہ کے گورنر حضرت عتاب بن اسید اموی کو چالیس اوقیہ چاندی ماہانہ تنخواہ ملتی تھی، ملاحظہ ہو میری کتاب مذکورہ متن ص۶۱۱ اور حاشیہ ۲۱۱

۹۲ؔ قبائلی اور علاقائی تعلق، زمانہ قبول اسلام اور عمر کے لیے ملاحظہ ہو اسد الغابہ، استیعاب وغیرہ میں ان کے تراجم۔ تاریخ و سیر کی کتابوں میں بھی اس سلسلے اکثر و بیشتر حوالے ملتے ہیں، مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو میری

مذکورہ کتاب کا متن نقوش رسول نمبر پنجم ص۶۲۰-۶۱۷ اور ان کے متعلقہ حواشی

۹۳ مذکورہ بالا کتاب، نقوش، پنجم ص۶۲۷-۶۲۲۔ معلوم و مذکور شیوخ قبائل کے لیے ملاحظہ کیجئے ابن ہشام، دوم ص۴۹۱، ص۵۸۳، ص۵۸۶ اور ص۵۹۳ وغیرہ؛ واقدی، ص۵۶۱ اور ص۹۵۵؛ ابن سعد، اول ص۳۱۴، ص۳۲۵، ص۳۲۷، ص۳۴۱-۳۴۰ وغیرہ، طبری، دوم ص۱۳۴-۱۳۶؛ سوم ص۸۸-۹۰، ص۱۲۸-۱۳۰، ص۱۳۴-۱۳۶، ص۱۴۰ وغیرہ اور اسد میں متعدد تراجم

۹۴ ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص۲۰۴؛ ابن سعد، اول ص۱۰۸-۱۱۳ نیز سوم میں ان کے تراجم، انساب الاشراف اول، ص۲۵۲؛ فتوح البلدان ص۲۰ اور اسد الغابہ میں ان کے تراجم۔ نیز ملاحظہ ہو بحث بر نقبا، مدینہ، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، پنجم ص۶۲۷-۶۳۰

۹۵ ابن سعد، دوم ص۳۳۵-۳۳۵ اور اسد میں ان کے تراجم نیز میری کتاب میں متعلقہ بحث۔

۹۶ کتانی، اول ص۲۸۴-۲۸۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، دوم ص۱۴۵۔ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت ص۶۳۲-۶۳۳

تصوف میں رجال الغیب کا تصور

جناب غلام قادر لون کشمیری ایم اے

صوفیہ کے اعتقاد کے مطابق زمین پر اللہ تعالیٰ کے مقرب بندوں کا ایک گروہ ہمیشہ موجود رہتا ہے جن کے ہاتھوں میں نظام عالم کا کاروبار ہوتا ہے اور جن کے توسط سے زندگی رواں دواں ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ان ہی صالح انسانوں کی مرضی کے تابع اور زمانہ کی گردش انھیں کے زیر فرماں ہے۔ صوفیہ کے اقوال کے مطابق دنیا ان ہی پاک بازوں کی وجہ سے قائم ہے۔ یہاں تک کہ بعض خوش عقیدہ ارباب باطن کی رائے میں موت وحیات کا انتظام بھی اسی طبقہ کے اختیار میں ہے۔ اس طبقہ میں شامل افراد چونکہ عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل رہتے ہیں اس لیے ان کو "رجال الغیب" "اولیائے مستور" یا "مردان غیب" کہتے ہیں۔

رجال الغیب کی اصطلاح سے یہ دھوکہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس گروہ میں صرف مرد ہی ہوتے ہیں ایک مرد غیب سے جب رجال الغیب کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے جواب دیا "چالیس نفوس" جب اس سے پوچھا گیا کہ "چالیس مرد" کیوں نہیں کہا تو اس نے جواب دیا کہ ان میں عورتیں بھی ہوسکتی ہیں[1]۔ تاہم اس طبقہ کے لیے "رجال الغیب" کی اصطلاح ہی استعمال ہوتی ہے۔

تصوف کی بیشتر کتابوں میں رجال الغیب کا ذکر ملتا ہے یہاں تک کہ یہ نظریہ خواص کے دایرہ سے نکل کر عوام میں بھی مشہور ہو چکا ہے۔ دربار الٰہی کے ان معزز اراکین کی تعداد اور ان کے مراتب و مناصب نیز ان کے اسماء و مساکن کے سلسلہ میں خود صوفیہ کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابوطالب مکی کہتے ہیں۔

"قطب دوران تین آثانی، سات اوتاد، چالیس اور ستر سے لے کر تین سو ابدال تک کا امام ہوتا ہے ان سب کا ایمان قطب کے ایمان کے برابر ہوتا ہے وہ (خلافت باطنی میں) ابوبکر کا بدل ہوتا ہے۔ تین آثانی بقیہ تین خلفاء (حضرات عمر و عثمان و علی) کے مقام پر ہوتے ہیں۔ سات اوتاد عشرہ مبشرین کے اور تین سو ابدال مہاجرین و انصار میں سے بدری صحابیوں کے قائم مقام ہوتے ہیں[2]۔

---

[1] شیخ محی الدین ابن عربی، فتوحات مکیہ دار الکتب العربیہ الکبریٰ مصر ج ۲ ص ۲۔ [2] ابوطالب مکی، قوت القلوب المطبعۃ المیمنیہ بمصر ۱۳۱۰ھ ج ۲ ص ۷۸

شیخ علی ہجویری (م ۴۶۵ھ) کے نزدیک "اولیائے مکتوم چار ہزار ہیں جو نہ تو ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں اور نہ، خود اپنے جمالِ حال ہی سے واقف ہیں وہ ہر حال میں اپنے آپ سے اور لوگوں سے پوشیدہ رہتے ہیں۔ اس طبقہ کے متعلق روایات منقول ہیں اور اولیاء کا کلام موجود ہے مجھے اس کی خبر دی گئی ہے ان لوگوں میں جو ارباب حل وعقد ہیں اور جن کو سرہنگان درگاہ حق، کہا جاتا ہے ان کی تفصیل یہ ہے تین سو اخیار، چالیس ابدال، سات ابرار، چار اوتاد، تین نقیب اور ایک قطب جسے غوث بھی کہا جاتا ہے[1]۔ مردانِ غیب کا نظریہ کافی مشہور ہونے کے باوجود مبہم ہے تاہم بعض صوفیہ وعلماء نے اس کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مورخین میں خطیب بغدادی نے ایک صوفی المعروف بہ کتانی کے حوالہ سے ہمیں پہلی دفعہ اس ابہام سے نجات دلانے کی کوشش کی ہے۔ ان کے بیان کے مطابق "نقباء تین سو ہیں، نجباء ستر، ابدال چالیس، اخیار سات، عمود چار اور غوث ایک ہوتا ہے نقباء کا مسکن مغرب، نجباء کا مصر، ابدال کا شام اور اخیار زمین میں سیاحت کرتے رہتے ہیں۔ امورِ عامہ میں سے جب کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو نقباء دعا کرتے ہیں اس کے بعد بالترتیب عماد کے دعا کرنے کی باری ہوتی ہے اگر ان کی دعا سے مسئلہ حل ہوا تو ٹھیک ورنہ درخواست قطب کے پاس پہنچتی ہے جب وہ دعا کرتا ہے تو اس کی دعا قبول ہوتی ہے یعنی مسئلہ حل ہو جاتا ہے[2]۔ رجال الغیب پر سب سے زیادہ محی الدین ابن عربی نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں ان کے طویل بیان کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ ابن عربی کے بقول رجال الغیب میں ہر زمانے کا "ایک قطب ہوتا ہے جس کا نام عبداللہ ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت دو وزیر ہوتے ہیں۔ یہ دونوں امام کہلاتے ہیں ایک کا نام عبدالملک اور دوسرے کا نام عبدالرب ہوتا ہے ان میں ایک کے ذمہ عالم ملکوت اور دوسرے کے ذمہ عالم الملک ہوتا ہے قطب کے انتقال کے بعد ان میں سے کوئی اس کی جگہ لیتا ہے[3]۔ ان دو کے ماتحت چار اوتاد ہوتے ہیں جن کی تعداد ہر زمانے میں معین ہے۔ ان میں سے ایک کے ساتھ میری ملاقات شہر فاس میں ہوئی اس کا نام ابن جعدون تھا ان کے توسط سے اللہ تعالیٰ مشرق، مغرب، جنوب اور شمال کی حفاظت کرتا ہے (جہات کا تعین خانہ کعبہ سے ہوتا ہے) ان کے القاب عبدالحی، عبدالعلیم، عبدالقادر اور عبدالمرید ہیں۔ ان کے بعد سات ابدال ہوتے ہیں جو اقالیم سبعہ کے لیے مامور ہیں ان میں اقلیم اول کا ابدال حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کے قدم پر ہوتا ہے۔ دیگر اقالیم کے ابدال بالترتیب حضرت کلیم اللہ، حضرت ہارونؑ، حضرت ادریسؑ، حضرت

---

[1] شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب مطبوعہ سمرقند ۱۳۳۰ھ ص ۲۶۴ [2] خطیب بغدادی تاریخ بغداد طبع اول مصر ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۱ء ج ۳ ص ۷۵-۷۶ [3] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۶

یوسفؑ، حضرت عیسیٰ اور حضرت آدمؑ کے قدموں پر ہوتے ہیں۔ ان کے نام بھی اسماء صفات سے ماخوذ ہوتے ہیں یعنی عبدالحی، عبدالعلیم، عبدالودود، عبدالقادر (یہ چاروں نام اوتاد کے ہیں) عبدالشکور، عبدالسمیع اور عبدالبصیر۔ ہم نے مکہ میں حطیم حنابلہ کے پیچھے ان سات ابدال کو دیکھا۔ ان میں سے ایک ابدال موسیٰ السدراتی نے ہم سے اشبیلیہ میں ۵۸۶ھ میں ملاقات کی۔ ایک اور ابدال شیخ الجبال محمد بن اشرف الرندی کو بھی ہم نے دیکھا ہمارے دوست عبدالمجید بن سلمہ نے ایک ابدال معاذ بن الشرس سے ملاقات کی یہ ابدال ان میں سب سے بڑے ابدال تھے عبدالمجید نے ان کا سلام بھی مجھے پہنچایا۔ عبدالمجید نے جب ان سے پوچھا کہ یہ مقام ان کو کیسے حاصل ہوا تو انھوں نے ابوطالب مکی کی بیان کردہ چار چیزوں کا نام لیا یعنی بھوک، شب بیداری، خاموشی اور عزلت کی بدولت۔ ابدال کے بعد بارہ نقباء ہوتے ہیں ان کی تعداد بھی معین ہے یہ آسمان کے بارہ برجوں پر مامور ہوتے ہیں۔ ہر نقیب خاص برج پر مامور ہوتا ہے۔ کواکب سیارہ و ثوابت اور اجرام فلکی کی وہ حرکات ان کے مشاہدہ میں آتی ہیں جن سے اہلِ رصدگاہ قاصر ہیں[1] اس کے علاوہ آٹھ نجباء بھی ہوتے ہیں یہ خدا تعالیٰ کی سات مشہور صفات اور ادراک کا علم رکھتے ہیں۔ نجباء کے بعد ایک حواری ہوتا ہے یہ جب انتقال کرتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے۔ رسول اللہ کے زمانہ میں حضرت زبیر بن عوام اس منصب پر فائز تھے۔ حواری کے علاوہ رجال الغیب میں "الرجبیون" بھی شامل ہیں ان کی تعداد چالیس ہوتی ہے ان کو الرجبیون اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اس منصب پر صرف رجب کے مہینہ میں فائز رہتے ہیں ان میں سے ایک کے ساتھ میری ملاقات الدنیسیر میں ہوئی تھی۔ یہ لوگ دیار بکر، یمن اور شام میں سکونت پذیر ہوتے ہیں[2] سب سے آخر میں 'ختم' کا درجہ ہوتا ہے اس پر اولیائے امت محمدی کا خاتمہ ہوتا ہے 'ختم' کو قیامت میں دوبار اٹھایا جائے گا ایک بار امت محمدی کے ساتھ اور دوسری مرتبہ انبیا کے ساتھ۔[3]

ایک اور رائے کے مطابق رجال الغیب میں تین سو نقباء کے دل حضرت آدمؑ کے دل کی مانند ہوتے ہیں ان کو نقباء اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اس امت کے نقیب ہیں۔ ستر نجباء کے دل حضرت نوح کے دل کی طرح ہوتے ہیں۔ ان کو نجباء اس لیے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں میں برگزیدہ اور روشن دل ہیں۔ چالیس ابدال کے دل حضرت موسیٰ کے دل کی مانند ہوتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کا بدل ہونے کی بنا پر ان کو ابدال کہا جاتا ہے۔ رجال الغیب میں سے آٹھ ایسے ہوتے ہیں جن کے قلوب حضرت عیسیٰ کے دل کی طرح ہوتے ہیں (ان کا نام نہیں لیا گیا ہے) سات اخیار کے دل حضرت ابراہیم کے دل کی مانند ہوتے ہیں ان کو اخیار

---

[1] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۷ [2] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۸ [3] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۹

اس لیے کہتے ہیں کہ وہ امت میں بہترین لوگ ہیں۔ پانچ عماد (عمود) کے دل حضرت جبرئیل کے دل سے مشابہت رکھتے ہیں یہ دنیا کے ستون ہیں اس لیے ان کو عماد کہا جاتا ہے ان کی حیثیت بھی دنیا کے لیے وہی ہے جو عمارت کے لیے ستون کی ہوتی ہے۔ تین اوتاد کے قلوب حضرت میکائیل کے دل کی طرح ہوتے ہیں ان کو اوتاد اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی حیثیت دنیا کے لیے کھونٹے (میخ) کی ہے ایک کا دل حضرت اسرافیل کے دل کی طرح ہوتا ہے اسے غوث کہتے ہیں۔ جب اس کا انتقال ہوتا ہے تو اوتاد میں سے ایک کو اس کی جگہ مقرر کیا جاتا ہے اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے اور آخر میں نقباء کی کمی کو عام لوگوں میں کسی ایک آدمی سے پر کیا جاتا ہے[1]۔ دنیا میں اگر کوئی حادثہ ہوتا ہے تو تین سو نقباء دعا کرتے ہیں اگر ان کی دعا قبول نہ ہوئی تو ستر نجباء دعا کرتے ہیں ان کی دعا مستجاب نہ ہونے کی صورت میں چالیس ابدال دعا کرتے ہیں اگر ان کی دعا بھی قبول نہ ہوئی تو آٹھ رجال الغیب دعا مانگتے ہیں اگر ان کی دعا بھی بیکار گئی تو سات اخیار دعا کرتے ہیں یہ بھی قبول نہ ہوئی تو پانچ عمود دعا مانگتے ہیں عدم قبولیت کی صورت میں دعا مانگنے کی نوبت تین اوتاد پر آتی ہے۔ اگر ان کی دعا بھی منظور نہ ہوئی تو غوث دعا مانگتا ہے۔ غوث دنیا کا فریادرس ہوتا ہے اس کی دعا کسی صورت میں رد نہیں ہوتی۔ نقباء مصر اور اس کے نواحی علاقوں میں، نجباء مغرب اور اس کے گرد و نواح میں اور ابدال سرزمین شام اور اس کے ارد گرد علاقوں میں سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ عمود زمین کے اطراف میں اور اوتاد متفرق ہو کر عام مسلمانوں میں کام کرتے ہیں۔ غوث مکہ میں قیام پذیر ہوتا ہے[2]۔

غوث کا مکہ میں قیام پذیر ہونا بعض صوفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے کیونکہ عبدالقادر جیلانی جو قطب یا غوث کے مقام پر فائز تھے بغداد میں سکونت رکھتے تھے[3]۔

کشف التی کے بیان کے مطابق قطب کے بعد دو امام ہوتے ہیں جن کی حیثیت وزیروں کی ہوتی ہے ایک عالم الملک اور دوسرا عالم ملکوت کا ذمہ دار ہوتا ہے اس کے بعد تین یا چار اوتاد ہوتے ہیں جب قطب مر جاتا ہے تو ان میں سے ایک اس کی جگہ لیتا ہے۔ ابدال چالیس ہوتے ہیں بائیس شام میں اور اٹھارہ عراق میں۔ ابدال سے کم تر درجہ پر نجباء ہوتے ہیں جن کی تعداد ستر ہے ان کا مسکن مصر ہے اس کے بعد تین سو یا پانچ سو نقباء ہوتے ہیں[4]۔

---

[1] کشف المحجوب ہاشم ص۲۶۲ [2] کشف المحجوب ہاشم ص۲۶۲ [3] شیخ علی تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، المکتبۃ الاسلامیہ بیروت لبنان ج ۲ ص۸۲۵

[4] جامع الاصول للاولیاء ص۹۳ مطبوعہ مصر

سید فقیر محمد شاہ کے نزدیک اس طبقہ میں غوث، اوتاد، ابدال، نجبار، نقباء اور اخیار ہوتے ہیں[۱]
ان کے بیان کے مطابق دنیا میں صرف ایک غوث ہوتا ہے جس کے ماتحت سات ابدال ہوتے ہیں اوتاد
کے تحت چالیس ابدال ہیں جن کی ماتحتی میں نجبار نقباء اور اخیار کام کرتے ہیں اولیائے مستور کا یہ طبقہ تین سو
ساٹھ افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ان کے تابع ہے ان میں سب سے کمتر درجہ کا ولی بارہ میل
کے دائرہ میں مختار کل ہوتا ہے یہاں تک کہ چڑیا کا انڈا بھی اس کی نگاہوں سے پوشیدہ نہیں ہوتا۔ خدا
کے عطا کردہ علم کی بنا پر اسے نمک کی وہ مقدار بھی معلوم ہوتی ہے جو عورت سالن پکانے میں استعمال کرتی
ہے۔ رجال الغیب پر جب کام کا دباؤ بڑھ جاتا ہے تو ان کی تعداد بڑھا دی جاتی ہے لیکن مقررہ تعداد کسی
صورت میں بھی گھٹ نہیں سکتی۔ اس طبقہ میں تمام فرقوں کے سالک اور مجذوب ہوتے ہیں[۲]

جے اسپنسر ٹرمنگھام نے شیخ ہجویری کا بیان نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے تاہم ان کو اعتراف ہے کہ رجال
الغیب کی اصطلاحات اور تعداد میں اختلاف ہے[۳] خواجہ خان نے بھی ہجویری کی رائے نقل کی ہے ان کا خیال
ہے کہ رجال الغیب کا نظریہ LAMBLICHUS کے بیان کردہ اس روحانی سلسلہ سے مشابہت رکھتا ہے
جو اس طرح ہے (۱) GODS (۲) DEMONS (۳) HEAVENS (۴) PRINCIPALITIES
(۵) ANGELS (۶) SOULS[۴] تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ رجال الغیب سے جو لوگ تعلق رکھتے ہیں وہ
انسان ہوتے ہیں غیر مرئی مخلوق نہیں۔

ماسینون (MASSIGNON) کے بقول رجال الغیب کی تعداد مقرر ہے ان میں جب کسی کا انتقال ہوتا
ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے اس تعداد میں تین سو نقباء، چالیس ابدال، سات امناء، چار عمود اور ان کا قطب
شامل ہیں[۵] سب سے زیادہ مسلمہ رائے کے مطابق گولڈزیہر نے رجال الغیب کی درجہ بندی اس طرح کی ہے۔
(ا) ایک قطب (ب) دو امام (ج) پانچ اوتاد (د) سات افراد (ہ) ابدال (و) ستر النجبار (ز) تین سو
النقبار (ح) پانچ سو العصائب (ط) الحکمار یا مفردون۔ ان کی تعداد لامحدود ہے (ی) الرجبیون تعداد
نامعلوم[۶]۔ رجال الغیب کے ان دس مدارج کا ذکر کرتے ہوئے گولڈزیہر نے ابدال کی تعداد چالیس، سات

۱۔ AL-IRFAN (FAQIR NUR MOHD.) P.417 DERA ISMAEL KHA(PAK) 1958
۲۔ AL-IRFAN (FAQIR NUR MOHD.) P.417—420
۳۔ THE SUFI ORDERS IN ISLAM P. 164
۴۔ STUDIES IN TASAWWUF P. 129-130 MADRAS 1923
۵۔ دائرہ معارف اسلامیہ ج ۶ ص ۲۲۶ بذیل مادۂ "تصوف" مطبوعہ لاہور پاکستان ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۲ء
۶۔ دائرہ معارف اسلامیہ ج ۱ ص ۳۴۴ بذیل مادہ "ابدال" مطبوعہ لاہور پاکستان ۱۳۸۴ھ / ۱۹۶۴ء

اور تین سو بتائی ہے۔

ابو طالب مکی کی ایک روایت کے مطابق ابدال تین سو ہیں ان میں صدیقین، شہداء اور صلحاء شامل ہیں[۱]۔

رجال الغیب کے نظریہ کی اصل قرآن میں بھی تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سورہ یونس کی آیت "الا ان اولیاء اللہ لاخوف علیہم ولا ھم یحزنون" سے سہل بن عبداللہ تستری (م ۲۷۳ھ) نے مردانِ غیب مراد لیے ہیں[۲]۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے پندرہ سو صدیقین سے ملاقات کی جن میں چالیس ابدال اور سات اوتاد تھے ان کا مذہب بھی وہی تھا جو میرا ہے[۳]۔ ابو عبدالرحمٰن السلمی (م ۴۱۲ھ) نے سورہ رعد کی تیسری آیت "وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ کی تفسیر میں لکھا ہے" قال بعضھم ھو الذی بسط الارض وجعل فیھا اوتاداً من اولیائہ وسادۃ من عبیدہ فالیھم الملجاء وبھم النجاۃ فمن ضرب فی الارض بقصدھم فاز ونجا ومن کان بغیۃ لغیرھم خاب وخسر[۴]۔ ابو محمد روزبہان شیرازی (م ۶۶۶ھ) نے "الم نجعل الارض مھٰدا والجبال اوتادا" کی تفسیر میں وہی اوتاد مراد لیے ہیں جن کی وجہ سے دنیا قائم ہے[۵]۔ ان کے بیان کے مطابق اوتاد حقیقت میں اولیاء کے سردار اور اصفیاء کے خواص ہیں۔ ابو سعید الخراز سے جب پوچھا گیا کہ اوتاد افضل ہیں یا ابدال تو انھوں نے جواب دیا کہ "اوتاد افضل ہیں" لوگوں نے اس کی وجہ پوچھی تو کہا کہ ابدال کے مقامات بدلتے رہتے ہیں (جبکہ اوتاد کے ساتھ یہ معاملہ نہیں) ابن عطاء کے بقول اوتاد اہل استقامت ہیں اور مقام تمکین میں ہیں[۶]۔

رجال الغیب کا نظریہ اس قدر مشہور ہو چکا ہے کہ بقول امام جلال الدین سیوطی تواتر کو پہنچ چکا ہے۔ تقریباً تمام صوفیہ نے ان کے متعلق اظہار خیال کیا ہے بلال الخواص کہتے ہیں کہ میری ملاقات بنی اسرائیل کے بالائی علاقے میں ایک شخص سے ہوئی میں نے اس کا نام پوچھا تو اس نے کہا "میں تمہارا بھائی خضر ہوں" میں نے آپ سے کہا میں کچھ پوچھنا چاہتا ہوں جب انھوں نے سوال کرنے کی اجازت دی تو میں نے پوچھا کہ شافعی کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے اس نے کہا وہ اوتاد میں سے ہیں میں نے پوچھا کہ احمد بن حنبل کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے اس نے کہا وہ صدیق ہیں میں نے بشر بن حارث الحافی کے متعلق ان کی رائے

---

[۱] قوت القلوب ج ۲ ص ۷۸ [۲] تفسیر القرآن العظیم (تستری) ص ۴۹ دار الکتب العربیہ الکبریٰ مصر ۱۳۲۹ھ

[۳] تفسیر القرآن العظیم ص ۴۶ [۴] التفسیر والمفسرون ج ۲ بذیل "حقائق التفسیر" کے تحت آیت مذکورہ الرعد: ۳ [۵] عرائس البیان (البقلی شیرازی) ج ۲ ص ۳۵۶ مطبع نولکشور لکھنو

[۶] عرائس البیان ج ۲ ص ۳۵۶

دریافت کی تو کہا کہ وہ ایسا آدمی ہے جس کا ہمسر پیدا نہ ہوگا[1]۔ ابوعبداللہ محمد بن حفیف الشیرازی کا بیان ہے کہ میں ابدال سے ملاقات کرنے کے لیے برسوں خاک چھانتا رہا بالآخر مایوس ہو کر اصطخر (فارس) واپس آیا تو وہاں کی ایک خانقاہ میں میں نے مشائخ کی ایک جماعت دیکھی جو نو افراد پر مشتمل تھی ان کے سامنے کھانے کی کچھ چیزیں تھیں میں وضو کر کے ان کے پاس بیٹھ گیا ان میں حسن بن ابوسعد اور ابوالازہر بن حیان بھی موجود تھے میں ان کے ساتھ کھانا کھا کر الگ ہوا: میری آنکھ لگ گئی خواب میں رسول اللہ کو یہ فرماتے ہوئے دیکھا " اے ابن حفیف تمہیں جن لوگوں کی تلاش تھی وہ یہی لوگ ہیں اور تم بھی انھیں لوگوں میں سے ہو" بیدار ہونے پر میں تذبذب میں پڑ گیا کہ لوگوں سے یہ خواب بیان کروں یا نہ کروں یہاں تک کہ میری ملاقات شیخ ابوالحسن بن ابوسعد سے ہوئی انھوں نے مجھ سے کہا " اے ابوعبداللہ ان لوگوں کو اس چیز کی خبر کر دو جو تم نے خواب میں دیکھی ہے۔ یہ خبر لوگوں میں مشہور ہو چکی تھی اس لیے یہ لوگ (ابدال) مختلف شہروں کی طرف نکل گئے[2]۔ اس سے اس رائے کو تقویت ملتی ہے کہ ابدال اپنے مرتبہ و منصب سے بے خبر ہوتے ہیں جیسا کہ بعض ارباب تصوف کا خیال ہے۔

رجال الغیب کے نظریہ کو فلسفیانہ رنگ دینے کی کوشش بھی کی گئی ہے جیسا کہ شیخ المقتول شہاب الدین سہروردی کی "حکمت الاشراق" سے ظاہر ہوتا ہے کہ قطب زماں کبھی "عقل کل" کی شکل اختیار کرتا ہے اور کبھی "نور محمدی" یا حقیقت محمدی کا مظہر بنتا ہے لیکن اس مسئلہ کو سب سے زیادہ پیچیدہ بنانے کا سہرا ابن عربی (م ۶۳۸ھ) کے سر جاتا ہے انھوں نے اس نظریہ کی توضیح و تشریح میں سینکڑوں صفحات صرف کئے لیکن وہ اس کے ابہام کو دور نہ کر سکے۔ غالباً وہ اسے مبہم ہی رہنے دینا چاہتے تھے۔ شیخ اکبر کے بعد جیلی نے قطب کے بارے میں یہ رائے پیش کی: انسان کامل وہ قطب ہے جس پر ازل سے ابد تک گردش افلاک کا دار و مدار ہے

ان الانسان الکامل هو القطب	انسان کامل وہ قطب ہے جس پر اول سے آخر
الذی تدور علیه الافلاک الوجود	تک وجود کے افلاک گردش کرتے ہیں اور وہ
من اوله الی آخره وهو واحد	جب وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لے کر
منذ کان الوجود الی ابد الآبدین	ابد الآباد تک ایک ہے پھر اس کے لیے رنگا رنگ
ثم له تنوع فی ملابس ویظهر	لباس ہیں اور وہ کنیسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا
فی کنائس فیسمی باعتبار لباس	ہے اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا
ولا یسمی لباس آخر فاسمه	جاتا ہے کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا

---

[1] الرسالۃ القشیریہ ص ۱۳ مطبوعہ مصر ۱۳۰۴ھ / الکواکب الدریہ ج ۱ ص ۲۱۱ مطبوعہ مصر ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء

[2] کرامات الاولیاء ج ۱ ص ۱۰۵ مطبوعہ مصر

الاصلی الذی ھولہ محمد و	وہ نام نہیں بدلا جاتا اس کا اصلی نام محمد
کنیتہ ابوالقاسم و وصفہ عبد	ہے اور اس کی کنیت ابوالقاسم اور اس کا وصف
اللہ ولقبہ شمس الدین ثم لہ	عبداللہ، لقب شمس الدین ہے پھر باعتبار دیگر
باعتبار ملابس اخری اسامی و	لباسوں کے اس کے نام ہیں پھر ہر زمانہ میں
لہ فی کل زمان اسم مایلیق بلباسہ	اس کا ایک نام ہے جو اس زمانہ کے لباس
فی ذالک الزمان[1]	کے لائق ہوتا ہے۔

جیلی نے مندرجہ بالا عبارت کو سمجھانے کے لیے ذاتی نوعیت کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ میں نے زبید میں ۷۹۶ھ میں اپنے مرشد شیخ شرف الدین اسماعیل جبرتی کی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا چونکہ میں نے رسول اللہ کا مشاہدہ اپنے شیخ کی صورت میں کیا اس لیے مجھے معلوم نہ تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں[2]۔ اس واقعہ کی تائید میں انھوں نے ابوبکر شبلی کا ایک ایسا ہی واقعہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شبلی کی صورت میں اس دنیا میں تشریف لائے شبلی چونکہ صاحب کشف تھے اس لیے انھوں نے "اشہد انی رسول اللہ" کہا اور ان کے صاحب کشف مرید نے اشہد انک رسول اللہ" کہہ کر مرشد کے قول کی تصدیق کی[3]۔ شبلی رسول اللہ" کے نعرہ کی صدائے بازگشت عالم تصوف کے در و دیوار سے بار بار سنائی دی۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے ایک نو وارد کا امتحان لینے کی غرض سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" کے بجائے لا الٰہ الا اللہ چشتی رسول اللہ" پڑھوا کر اسے مطیع و فرمانبردار مرید کی حیثیت سے بیعت میں لیا[4]۔ مولانا اشرف علی تھانوی کے بقول گنگوہ کے صوفی "صادق گنگوہی نے بھی ایک طالب کے سامنے لا الٰہ الا اللہ صادق رسول اللہ کہا۔ مقصود یہ تھا کہ رسول اللہ صادق فی النبوۃ ہیں یکون الخبر مقدما والمبتدا موخرا[5] مولانا تھانوی کے الفاظ میں ظاہر میں تو شبہ ہوتا تھا کہ یہ خود مدعی رسالت ہیں اگر طالب کم سمجھ ہوا تو بھاگ جاتا ہے اگر سمجھ دار ہوا تو اس کو احتمال امتحان کا ہوتا ہے اور وہ دوسرے اقوال و افعال کو بھی دیکھتا ہے۔ اگر علامات سے کمال ثابت ہوا تو ایسے امور کی اجمالاً یا تفصیلاً تاویل کر کے طلب میں ثابت رہتا ہے[6]۔ یہ عجیب بات ہے کہ زمان و مکان کے پیش نظر ان اقوال کی مختلف انداز میں تعبیر و تشریح کی گئی ہے۔

---

[1] الانسان الکامل ج ۲ ص ۴۶ مطبوعہ مصر ۱۳۱۶ھ [2] الانسان الکامل ج ۲ ص ۴۶ [3] الانسان الکامل ج ۲ ص ۴۶ مطبوعہ مصر ۱۳۱۶ھ [4] فوائد السالکین (ملفوظات قطب الدین بختیار کاکی مرتبہ خواجہ فرید گنج شکر) [5] التکشف عن مہمات التصوف ص ۲۷ مطبوعہ الجنۃ العلمیۃ حیدرآباد [6] ایضاً

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی اولیا کو یہ یقین رہا ہے کہ وہ اپنے دور میں قطبیت کے مقام پر فائز تھے بعض اکابر صوفیہ کے بارے میں متعین طور پر کہا گیا کہ وہ غوث یا قطب ہیں مثلاً عبدالقادر جیلانی کو آج بھی غوث اعظم کہا جاتا ہے انھوں نے ایک اڑتے ہوئے ابدال کی قوتِ پرواز اس لیے سلب کی تھی کہ اس نے اپنے دو ساتھیوں کے برعکس عبدالقادر جیلانی کی خانقاہ کے اوپر سے پرواز کرنے کی جسارت کی تھی[۵۱] عمر ابن الفارض کہتے ہیں۔

فبی دارت الافلاک فاعجب لقطبہا الـ ۔۔۔ محیط والقطب مرکز نقطۃ

ولا قطب قبلی عن ثلاث خلفتہ ۔۔۔ وقطبۃ الاوتاد عن بدلیۃ[۵۲]

محی الدین ابن عربی کا بیان ہے کہ ۵۸۶ھ میں تمام انبیا شہر قرطبہ میں جمع ہو گئے اور حضرت ہودؑ کی وساطت سے انھوں نے مجھے خوشخبری سنائی کہ قطبیت کے مقام پر فائز کیا جا رہا ہوں[۵۳] خواجہ بختیار کاکی کو بھی قطب کی حیثیت دے دی گئی۔ مجدد الف ثانی بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کو اقطاب کے مقام تک رسائی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قطب ارشاد کی خلعت عطا کی گئی[۵۴] شاہ ولی اللہ دہلوی صاحب نے بھی اپنے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ وہ قطب ارشاد کے مقام پر فائز تھے[۵۵] یہی نہیں شاہ ولی اللہ صاحب کے بقول ان کو خواب میں بتایا گیا کہ وہ قائم الزمان ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ خدا کے دست و بازو ہو گئے ہیں[۵۶] دیگر تمام کرامات کے علاوہ مردانِ غیب سے طے الارض کی کرامت بھی ظاہر ہوتی ہے جیسا کہ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے ایک عید کی رات میں جنید بغدادی (م ۲۹۷ھ) کی خدمت میں چار مردانِ غیب حاضر تھے ایک مردِ غیب سے حضرت جنید بغدادی نے پوچھا کہ کل کہاں نماز پڑھو گے؟ تو اس نے کہا مکہ مبارکہ میں۔ دوسرے سے پوچھا تو اس نے کہا مدینہ معظمہ میں تیسرے نے اسی سوال کے جواب میں کہا کہ میں بیت المقدس میں نماز پڑھوں گا چوتھے سے یہی سوال کیا تو اس نے جواب دیا کہ آپ کے ساتھ (یہیں) بغداد میں نماز پڑھوں گا۔ یہ جواب سن کر جنید بغدادی نے ان سے کہا[۵۷] انت ازھدھم واعلمھم وافضلھم[۵۸]

خواجہ خان لکھتے ہیں کہ معتزلہ مردانِ غیب میں یقین نہیں رکھتے ہیں[۵۸] مگر معتزلہ ہی نہیں بہت سے

---

۵۱ فوائد الفواد ص ۲۳۴ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء ۵۲ دیوان ابن الفارض (التائیۃ الکبریٰ المسماۃ بنظم السلوک) ص ۱۲۳ مطبوعہ قاہرہ مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۳ء ۵۳ فصوص الحکم دیکھئے فص ہودیہ ۵۴ مبداء و معاد (از مجدد الف ثانی) ص ۱۰ مطبع مجددی امرتسر ۱۳۳۰ھ ۵۵ فیوض الحرمین ص ۶۵ (المشاہدہ الرابعۃ والثلثون) مطبوعہ دہلی ۱۳۰۸ھ ۵۶ فیوض الحرمین ص ۸۴ (المشاہدۃ الرابع والاربعون) ۵۷ فوائد الفواد ص ۷

۵۸ STUDIES IN TASAWWUF P 129-130

راسخ العقیدہ علماء نے بھی اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے چنانچہ اس نظریہ کے مخالفین کو بار بار وعید سنائی گئی عبدالقادر جیلانی اس ضعیف الیقین شخص کو دنیا و آخرت کے خسارے کی وعید سناتے ہیں جو ابدال کے تئیں بے ادبی کا ارتکاب کرتا ہے[1]۔ مجدد الف ثانی بھی قطب ارشاد کے منکر کو رشد و ہدایت سے محروم بتاتے ہیں چاہے وہ ذکر الٰہی میں کتنا ہی مشغول کیوں نہ ہو کیونکہ اس کا انکار ہی اس کی فیضیابی میں سد راہ بنتا ہے[2]۔ نیز جو گروہ قطب ارشاد کے ساتھ اخلاص و محبت رکھتا ہے خواہ وہ توجہ اور ذکر الٰہی سے خالی ہی کیوں نہ ہو محض ان کی محبت کی بنا پر ہدایت یاب ہو گا[3]۔ تاہم اس نظریہ کے مخالفین کی 'ضعیف الاعتقادی' ان وعیدوں سے کچھ بھی متاثر نہ ہوئی۔

اس سلسلہ میں سخت حیرت اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ لوگ بھی تصوف کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جو اہل باطن کی نگاہوں میں علماء ظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً رجال الغیب کی پوری عمارت 'ابدال' کے تصور پر کھڑی ہے۔ امام احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ اگر اصحاب حدیث ابدال نہ ہوں گے تو اور کون ہوں گے۔ یزید بن ہارون کا قول ہے علم والے ہی ابدال ہیں۔

جہاں تک قرآن کا تعلق ہے ان میں رجال الغیب کا ذکر نہیں ملتا نیز قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جسے تفسیر و تاویل کے ذریعہ ہی بھی رجال الغیب کے نظریہ کے لیے بنیاد بنایا جا سکے۔ اسی طرح حدیث کی معروف و متداول کتابوں یعنی صحاح ستہ میں بھی کوئی ایسی حدیث موجود نہیں ہے۔ جسے مردان غیب کے تصور کی اساس بنایا جا سکے۔ البتہ حدیث و سیرت کی بعض دوسری کتابوں میں ابدال سے متعلق بعض روایات ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے۔

لن تخلو الارض من اربعین	زمین چالیس آدمیوں سے کبھی خالی نہیں رہتی۔
رجلا مثل خلیل الرحمٰن	یہ چالیس آدمی حضرت خلیل کے مانند ہیں انھیں
علیہ السلام فبھم یسقون وبھم	سے مخلوق خدا سیراب ہوتی ہے اور دشمنوں پر غلبہ
ینصرون ما مات منھم احد	حاصل ہوتا ہے ان میں جب کوئی مرجاتا ہے تو
حتی ابدل اللہ مکانہ آخر[4]	اللہ تعالیٰ کسی دوسرے کو اس کا قائم مقام بناتا ہے۔

دوسری روایت ہے:۔

لایزال اربعون رجلا من امتی	میری امت میں حضرت خلیل کے مانند ہمیشہ

[1] الفتح الربانی (مجلس ۵۱) ص ۱۲۵ مصر ۱۳۰۲ھ [2] مبداء و معاد ص ۸ [3] مبداء و معاد ص ۸
[4] حلیۃ الاولیاء ج ۱ ص ۸ دار الکتاب بیروت ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء

قلوبھم علی قلب ابراھیم یدفع	چالیس آدمی موجود رہیں گے۔ ان کے توسط سے
اللہ بھم عن الارض یقال لھم	اہلِ زمین سے بلائیں ٹل جاتی ہیں ان کو ابدال کہتے
الابدال انھم لم یدرکوھا بصلوٰۃ	ہیں۔ انھوں نے یہ مقام نماز روزے اور زکوٰۃ کی
ولا بصوم ولا بصدقۃ قالوا	وجہ سے نہیں پایا بلکہ سخاوت اور مسلمانوں کی خیر
فبم ادرکوھا یا رسول اللہ قال	خواہی کی وجہ سے پایا ہے۔
بالسخاء والنصیحۃ للمسلمین[1]	

اس کے علاوہ بھی دوسری احادیث ہیں جن کو اختصار کے پیش نظر یہاں قلم انداز کیا جاتا ہے مگر علماء رجال نے ابدال سے متعلق دو حدیثوں کو چھوڑ کر جو مسند امام احمد بن حنبل میں آئی ہیں باقی تمام حدیثوں کو باطل یا موضوع کہا ہے۔ حافظ سخاوی نے ابدال کے متعلق تمام حدیثوں کو جمع کیا ہے لیکن ابتدا ہی میں کہا ہے "الابدال لہ طرق عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعًا بالفاظ مختلفۃ کلھا ضعیفۃ"[2] (ابدال سے متعلق احادیث حضرت انس سے مرفوعًا کئی سندوں سے مروی ہیں جو سب کی سب ضعیف ہیں) ملا علی قاری موضوع حدیثوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ومن ذالک احادیث الابدال والاقطاب والاغواث والنجباء والنقباء کلھا باطلۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"[3] (یعنی ابدال، اقطاب، اغواث، نجباء اور نقباء کے متعلق جتنی احادیث مروی ہیں سب باطل ہیں) امام ابن تیمیہ کہتے ہیں "کل حدیث یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عدۃ الاولیا، والابدال، والنقباء، والنجباء، والاوتاد والاقطاب، مثل اربعۃ، اوسبعۃ، او اثنیٰ عشر او اربعین او ثلاثمائۃ وثلاثۃ عشر او القطب الواحد فلیس فی ذالک شئی صحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینطق السلف لشئی من ھذہ الالفاظ الا بلفظ الابدال"[4] (یعنی ہر وہ حدیث جو اولیاء، ابدال، نقباء، نجباء، اوتاد، اقطاب کی تعداد مثلاً چار، سات، بارہ، چالیس، ستر، تین سو تیرہ یا قطب واحد کے متعلق رسول اللہ سے مروی ہے صحیح نہیں ہے۔ سلف نے ان الفاظ میں کوئی لفظ نہیں استعمال کیا ہے سوائے لفظ ابدال کے) ابن قیم موضوعات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ومن ذالک: احادیث الابدال والاقطاب والاغواث والنقباء والنجباء والاوتاد کلھا باطلۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقرب ما فیھا: لا تسبوا اھل الشام فان فیھم البدلاء کلما مات رجل منھم ابدل اللہ

---

[1] ابدال پر حدیثوں کے لیے دیکھئے۔ المقاصد الحسنہ ص۸ و ما بعد بیروت ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء واللآلی المصنوعہ ص۵۱۲ تا ۵۱۳ لکھنؤ ۱۳۰۳ھ [2] المقاصد الحسنہ ص۸ [3] الموضوعات الکبیر ص۱۱۰ الرفیع المجتبائی دہلی ۱۳۱۵ھ [4] الفرقان ص۳۱-۳۲

مکانہ اخر ذکرہ احمد، ولا یصح ایضاً فانہ منقطع[1] (موضوعات میں ابدال، واقطاب واغواث، النقباء النجباء اور اوتاد کے متعلق تمام حدیثیں باطل ہیں اور ان میں رسول اللہ کی حدیث کہ اہل شام کو گالیاں مت دو ان میں بدلاء (ابدال) ہوتے ہیں جب ان میں سے کوئی مر جاتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے" اس حدیث کی امام احمد بن حنبل نے (اپنی مسند میں) روایت کی ہے مگر یہ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ منقطع الاسناد ہے) مسند امام احمد بن حنبل کی جس حدیث کا اوپر ذکر آیا ہے وہ یہ ہے" عن شریح بن عبید قال ذکروا اھل الشام عند علی بن ابی طالب وھو بالعراق فقالوا العنھم یا امیر المومنین قال لا انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الابدال یکونون بالشام وھم اربعون رجلاً کلما مات رجل ابدل اللہ مکانہ رجلا یسقی بھم الغیث وینتصر بھم علی الاعداء ویصرف عن اھل الشام بھم العذاب"[2] یہ حدیث شریح بن عبید سے ہی ان الفاظ میں بھی منقول ہے" لا تسبوا اھل الشام فان فیھم البدلاء کلما مات رجل منھم ابدل اللہ مکانہ رجلا اخر"[3] حافظ سخاوی نے ابدال سے متعلق تمام احادیث میں اسے "اجود" کہا ہے[4]۔ صوفیہ کے نزدیک اس حدیث سے براہ راست رجال الغیب کے تصور کی تائید ہوتی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "ملفوظات و مکتوبات صوفیہ میں ابدال واقطاب واوتاد و غوث وغیرہم الفاظ اور ان کے مدلولات کے صفات و برکات و تصرفات پائے جاتے ہیں حدیث میں جب ایک قسم کا اثبات ہے تو دوسرے اقسام بھی مستبعد نہ رہے ایک نظیر سے دوسری نظیر کی تائید ہونا امر مسلم و معلوم ہے برکات تو اس حدیث میں منصوص ہیں اور تصرفات تکوینیہ قرآن مجید میں حضرت خضر کے قصہ سے ثابت ہیں"[5]۔

اس حدیث کو کسی امام نے موضوع نہیں کہا ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل جیسے یگانہ روزگار محدث و امام نے اسے اپنی مسند میں نقل کیا ہے۔ مسند کے بارے میں امام صاحب کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے سات لاکھ سے زائد احادیث میں سے اس مجموعہ کو منتخب کیا ہے۔ یہ حدیث کا سب سے بڑا مجموعہ ہے اگرچہ دیگر مسانید سے صحیح تر ہے تاہم علماء نے اس کی کچھ روایتوں پر نقد بھی کیا ہے جن میں زیر بحث روایت بھی ہے حافظ عراقی اور ابن جوزی نے مسند کی ۳۸ روایات کو موضوع کہا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ مسند میں کوئی حدیث موضوع نہیں ہے مگر زیر بحث حدیث کو انھوں نے "منقطع الاسناد" کہا ہے[6]۔ ملا علی قاری نے بھی اسے منقطع کہا ہے[7]۔ مسند کے شارح شیخ احمد شاکر نے بھی اسے منقطع کہا ہے کیونکہ شریح بن عبید حضرمی نے حضرت علی کا زمانہ

---

[1] المنار المنیف ص ۱۳۶ طبع دوم المکتب المطبوعات الاسلامیہ ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء [2] مسند امام احمد بن حنبل ج ۱ ص ۱۱۲ مطبوعہ مصر ۱۳۱۳ھ [3] المقاصد الحسنہ ص ۹ [4] التکشف عن مہمات التصوف ص ۲۲۳-۲۲۴ [5] الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان ص ۱۲۳ (تحقیق محمد عبد الوہاب) مطبوعہ مصر [6] الموضوعات الکبیر ص ۱۱

نہیں پایا بلکہ سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابہ سے بھی ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے[1]۔

امام ابن تیمیہ نے درایتاً اس حدیث کو رد کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ شام رسول اللہ کے دور میں فتح بھی نہ ہوا تھا پھر یہ کہ حضرت علی اور ان کے ساتھی حضرت معاویہ اور ان کے ساتھیوں سے افضل تھے پس افضل الناس حضرت علی کو چھوڑ کر حضرت معاویہ کے لشکر میں نہیں ہو سکتے تھے انھوں نے صحیحین کی اس روایت "تمرق مارقة من الدين على حين فرقة من المسلمين يقتلهم اولى الطائفتين بالحق" کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے وهولاء المارقون هم الخوارج الحرورية الذين مرقوا لما حصلت الفرقة بين المسلمين فی خلافة علی، فقتلهم علی بن ابی طالب واصحابه، فدل هذا الحديث الصحيح ان علی بن ابی طالب اولی بالحق من معاوية واصحابه فكيف يكون الابدال فی ادنی العسكرين دون اعلاهما[2]۔

ان دلائل کی روشنی میں اس حدیث کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے۔

درایتہً اس روایت کے موضوع ہونے کے درج ذیل اسباب ہیں

(۱) اگر حضرت علی اس بات سے واقف تھے کہ رسول اللہ نے اہل شام پر لعنت کرنے سے منع کیا ہے تو ان کے خلاف تلوار کیوں اٹھائی (حضرت علی اور حضرت معاویہ کے درمیان جنگ محتاج بیان نہیں)۔

(۲) حضرت عبداللہ بن زبیر نے اہل شام کے ساتھ جنگ کی۔

(۳) تمام بڑے بڑے صحابہ اہل شام سے ناراض تھے اگر یہ حدیث صحیح ہے تو ان کی ناراضگی کے کیا معنی؟ حضرت عبداللہ بن زبیر کی شہادت پر جب اہل شام نے نعرۂ تکبیر بلند کیا تو حضرت عبداللہ بن عمر نے کہا "انظروا هولاء ولقد كبر المسلمون فرحاً بولادته وهولاء يكبرون فرحاً بقتله[3]" (ان لوگوں کو دیکھو مسلمانوں نے (عبداللہ بن زبیر) کی ولادت پر نعرۂ تکبیر بلند کرتے ہوئے خوشی کا اظہار کیا تھا اور یہ لوگ ہیں کہ ان کے قتل پر خوش ہو کر نعرۂ تکبیر بلند کرتے ہیں) دوسری روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "اما والله الذی كبر واعند مولده خير من هولاء الذين كبروا عند قتله"

(۴) حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شام والوں کو ابدال کی وجہ سے دشمنوں پر فتح حاصل ہوتی ہے، آسمان سے بارش ہوتی ہے اور ان پر سے عذاب ہٹایا جاتا ہے۔ غور کیجئے یہ الفاظ حضرت علی بیان کر رہے ہیں جو اہل شام کے مخالف تھے جب ان کو معلوم تھا کہ ابدال کی وجہ سے اہل شام کو دشمنوں پر فتح حاصل ہوتی ہے تو انھوں نے اہل شام سے دشمنی کیوں مول لی اور ان کے خلاف جنگ کیوں کی اس صورت میں تو ان کی شکست یقینی تھی۔ شام کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اہل شام کو دشمنوں کے مقابلہ میں بار بار شکست ملی پورا ملک آفات سماوی کا متعدد بار اسی طرح شکار ہوا ہے جس طرح دنیا کے

---

[1] الفرقان حاشیہ ص۱۳۷ / المنار المنیف حاشیہ از عبدالفتاح ابو غدہ بر صفحہ ص۱۳۶–۱۴۲ [2] الفرقان بحوالہ منہاج السنہ ۱/۱۴۶–۱۴۷ (طبع جدید)

[3] الکامل فی التاریخ ج ۴ ص۳۵ دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء

باقی علاقے ہوئے۔ اگر ابدال کی شفاعت کو شام کے حدود سے نکال کر تمام مسلمانوں کے لیے عام کیا جائے تو بات اور زیادہ مضحکہ خیز بنتی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے جنگ احد میں مسلمانوں کو شکست ہوئی، حنین کا معاملہ اس سے کچھ مختلف نہیں ہے۔ پچھلی کئی صدیوں سے ہم زوال و پستی میں گھرے ہوئے ہیں اب تک ابدال کی سفارش کام نہ آئی۔ تاریخ کے طویل دور میں ہم موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا رہے۔ حادثہ بغداد، سقوط اندلس نیز زوال و ادبار کے دوسرے واقعات نے اس کی تصدیق کی ہے یہ حدیث غلط ہے۔ پچھلے کئی برسوں میں جولان کی پہاڑیوں پر اسرائیل کی بمباری اس وہم سے نجات دلانے کے لیے کافی ہے کہ شام میں ابدال موجود ہیں۔

حضرت حسن بصری بھی (۱۱۰ھ) جو ارباب باطن کے نزدیک علم باطن میں حضرت علی کے شاگرد ہیں اہل شام سے ناراض تھے۔ انھوں نے اہل شام کی انتہائی سخت الفاظ میں مذمت کی۔ جب بنو امیہ کے خلاف یزید بن مہلب نے بغاوت کی تو پورا بصرہ یزید کے استقبال کی تیاریاں کرنے لگا مگر حضرت حسن بصری نے یزید ابن مہلب کے معائب بیان کئے اور لوگوں کو اس کا ساتھ دینے سے منع کیا۔ اس پر لوگوں نے ان سے کہا "لکانك راض عن اهل الشام" (گویا آپ اہل شام سے خوش ہیں) یہ سن کر حضرت حسن بصری نے کہا "انا راض عن اهل الشام قبحهم الله وبرحهم الیس هم الذین احلوا حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقتلون اهله ثلاثا قد اباحوا لانباطهم واقباطهم یحملون الحرائر ذوات الدین الذین لا ینتهون عن انتهاك حرمة ثم خرجوا الی مال بیت اللہ الحرام فهدموا الکعبة واوقدوا النیران بین احجارها واستارها علیهم لعنة اللہ وسوء الدار"[1] یہاں فن حدیث کے اس اصول کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ جو حدیث بھی عقل اور مسلمہ اصول کے خلاف ہوگی وہ موضوع سمجھی جائے گی اس سے قطع نظر کہ اس کے راوی معتبر ہیں یا نہیں ان پر کوئی جرح ہے یا نہیں علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں کل حدیث رائیتہ یخالف العقول ویناقض الاصول فاعلم انه موضوع فلا تتکلف اعتبارہ ای لا تعتبر رواته ولا تنظر فی جرحهم[2]۔

رجال الغیب پر یہ گفتگو نامکمل رہے گی جب تک کہ اس سلسلے کی اہم ترین کڑی حضرت خضر پر گفتگو نہ کی جائے، جنھیں حضرات صوفیاء کے ہاں رجال غیب کا سرخیل یہاں تک کہ رئیس الابدال

---

[1] الکامل فی التاریخ ج ۴ ص ۱۷۱ دار الفکر بیروت ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵ء

[2] فتح المغیث ص ۱۱۴ مطبع انوار محمدی لکھنو۔

کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے[1] ارباب باطن کے مطابق حضرت خضر وہ ولی یا پیغمبر ہیں جو علم لدنی کے حامل ہیں یعنی کہ انھیں بارگاہ ایزدی سے وہ علم عطا کیا گیا ہے جس سے دنیا کے دوسرے تمام انسان محروم ہیں۔ ابونصر سراج طوسی لکھتے ہیں: العلم اللدنی ھو العلم الذی خص بہ الخضر علیہ السلام قال اللہ تعالیٰ وعلمناہ من لدنا علما[2] ان کا کام بھٹکے ہوؤں کو راہ دکھانا ہے۔ یہ کام وہ عوام کی نگاہوں سے دور رہ کر انجام دیتے ہیں۔ عبدالوہاب شعرانی کے بقول خضر مشائخ سے حالتِ بیداری میں ملاقات کرتے ہیں اور مریدوں کو خواب میں آکر آداب کی تعلیم دیتے ہیں کیونکہ وہ لوگ حالت بیداری میں خضر کے دیدار کی تاب نہیں لا سکتے[3] خضر سے ملاقات کرنے کی شرط یہ ہے کہ صوفی کل کے لیے کوئی چیز اپنے پاس موجود نہ رکھے اس صورت میں ولی ہوتے ہوئے بھی خضر سے ملاقات ناممکن ہے جیسا کہ ابوعبداللہ البسیری کے ساتھ معاملہ پیش آیا۔ خضر کی ان سے حالتِ بیداری میں طویل ملاقاتیں ہوتی تھیں اس کے بعد اچانک وہ خواب میں دکھائی دینے لگے جب ابوعبداللہ نے اس تبدیلی کی وجہ پوچھی تو خضر نے جواب دیا کہ ہم کسی ایسے آدمی کا ساتھ نہیں دیتے جو کل کے لیے اپنے پاس کوئی چیز اٹھا رکھے آپ نے فلاں وقت اپنی بیوی کو درہم دے کر کہا تھا کہ کل تک ان کو موجود رکھو؟ ابوعبداللہ نے کہا ہاں یہ صحیح ہے[4]

خضر کے اسرائیلی ہونے پر ایک روایت یہ پیش کی جاتی ہے کہ عبدالقادر جیلانیؒ ایک دن منبر پر علوم ومعارف بیان کر رہے تھے کہ خضر وہاں سے گزرے ان کو دیکھ کر شیخ جیلانی نے کہا "ایھا الاسرائیلی تعال اسمع کلام المحمدی" اے اسرائیلی آؤ اور ایک محمدی کا کلام سن لو[5] ارباب باطن میں بہت سے شیوخ ایسے گزرے ہیں جن کو خضر نے اوراد و وظائف کی تعلیم دی۔ ابراہیم التیمی کو خضر نے مسبعات عشر کی تعلیم دی اور کہا کہ رسول اللہ نے مجھے اس کی تعلیم دی ہے[6] ابراہیم بن ادہم کو خضر نے اسم اعظم سکھایا اور کچھ نصیحتیں بھی کیں[7] ابوبکر ہلالی کے دل میں تمنا تھی کہ وہ خضر سے ملاقات کریں ایک مدت بعد خضر نے آکر دروازہ کھٹکھٹایا تو ابوبکر نے کہا "کون"؟ خضر نے جواب دیا "وہی جس کی آپ تمنا کرتے تھے ابوبکر نے کہا ہم جس کی خاطر

---

[1] احیاء علوم الدین ۱۰/۳۰۵۔ دار الکتب الکبری مصر [2] اللمع فی التصوف/ ۱۲۹۔ مطبوعہ لیڈن ۱۹۱۴ء

[3] عبدالوہاب شعرانی، تنبیہ المغترین مصر ۱۳۲۲ھ ص ۵۴ [4] ایضاً ص ۵۴

[5] مجدد الف ثانی، المنتخب من المکتوبات، استنبول ترکی ۱۹۷۷ء ص ۱۵۱

[6] ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، احیاء علوم الدین، دار الکتب العربیہ المصری مصر ج ۱ ص ۳۰۵

[7] شیخ عبدالرؤف المناوی، الکواکب الدریہ مطبوعہ مصر ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء ج ۱ ص ۲۴

تمہیں تلاش کرتے تھے اسے پالیا لہٰذا چلے جاؤ والسلام[۱] خضر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے پاس ایک چادر اور ایک ازار ہے جو کبھی پرانے نہیں ہوتے ہیں[۲] محی الدین ابن عربی کے بقول چار پیغمبر زندہ ہیں جس میں ادریسؑ وعیسیٰؑ آسمان پر اور الیاسؑ وخضر زمین پر[۳] خضر کی حیات جاوداں کا مسئلہ مسلمانوں میں شروع ہی سے موضوعِ بحث بنا رہا ہے۔ ابراہیم حربی سے جب خضر کی حیات کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ محض شیطان ہے جس نے لوگوں کے درمیان یہ بات پھیلا رکھی ہے۔ "من احال علی غائب لم ینتصف منہ وما القی ھذا بین الناس الا الشیطان[۴] ـــــــــ امام بخاریؒ سے جب سوال کیا گیا، کیا خضر والیاس زندہ ہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا "ایسا کیسے ممکن ہے جب کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے کہ صدی کے خاتمہ پر ان لوگوں میں کوئی باقی نہیں رہے گا جو اس وقت زندہ ہیں[۵]

ابن قیم کے بقول کئی ائمہ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا" وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد، افان مت فھم الخالدون ابن تیمیہ سے جب پوچھا گیا تو انھوں نے کہا" خضر زندہ ہوتے تو ان کے لیے لازم تھا کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ان کی سرپرستی میں جہاد کرتے اور ان سے علم سیکھتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے دن دعا میں یہ بھی کہا کہ "اے اللہ اگر یہ گروہ آج ہلاک ہوگیا تو روئے زمین پر قیامت تک کوئی تیرا نام لیوا نہ ہوگا" یہ گروہ تین سو تیرہ انسانوں پر مشتمل تھا جن کا نام ونسب اچھی طرح معلوم ہے خضر اس وقت کہاں تھے[۶]؟ ابن جوزی کے بقول خضر کے زندہ نہ ہونے پر چار چیزیں دلالت کرتی ہیں (ا) قرآن (ب) سنت (ج) اجماع محققین (د) عقل۔ انھوں نے قرآن کی مندرجہ بالا آیت وما جعلنا لبشر من قبلک۔الخ اور حدیث ما من نفس منفوسۃ یاتی علیھا مائۃ سنۃ وھی یومئذ حیۃ" (صدی کے خاتمہ تک ان لوگوں میں کوئی باقی نہیں رہے گا جو اس وقت زندہ ہیں۔) سے استدلال کیا ہے انھوں نے لکھا ہے کہ امام بخاری، علی بن موسیٰ رضا، ابراہیم بن اسحاق حربی ابوالحسین بن مناوی اور قاضی ابویعلی وغیرہم نے حیاتِ خضر سے انکار کیا ہے اس کے علاوہ انھوں نے دس عقلی دلیلوں سے اس نظریئے کو رد کیا ہے[۷]۔ علامہ ابن حزم نے تصورِ حیات خضر کو اسرائیلی افکار کے اثرات کا نتیجہ بتایا ہے[۸] محدثین نے حضرت خضر کے متعلق

---

۱ الکواکب الدریہ ج ۱ ص ۲۰۲ ۲ الکواکب الدریہ ج ۱ ص ۲۳۹

۳ عبدالوہاب شعرانی، الیواقیت والجواہر مصر ۱۲۷۷ھ ج ۲ ص ۱۰۰ نیز دیکھئے فتوحات مکیہ باب ۷۳

۴ المنار المنیف ص ۶۷ ۵ المنار المنیف ص ۶۸ ۶ المنار المنیف ص ۶۸

۷ المنار المنیف ص ۶۸ ۸ المنار المنیف ص ۶۹ تا ۷۶

تمام احادیث کو رد کیا ہے۔ حافظ عراقی غزالی کی بیان کردہ مسبعات عشر والی روایت کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ بے بنیاد ہے نیز خضر کی رسول اللہ کے ساتھ ملاقات یا عدم ملاقات یا حیات و موت کے متعلق کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے[۵۱]۔ ابن قیم کا کہنا ہے کہ خضر کی حیات کے متعلق بیان کی جانے والی تمام احادیث جھوٹی ہیں اس سے متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں ہے[۵۲]۔ مجدالدین شیرازی لکھتے ہیں "خضر و الیاس کی طویل العمری کے متعلق کوئی حدیث صحیح نہیں ہے[۵۳]۔ ملا علی قاری موضوعات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں "منہا الاحادیث التی یذکر فیہا الخضر و حیاتہ کلہا کذب ولا یصح فی حیاتہ حدیث واحد[۵۴]"

جیسا کہ آپ نے دیکھا رجال الغیب کے دیگر افراد کی طرح حضرتِ خضر کے سلسلے میں بھی قرآن و سنت سے کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ملتی جس سے پتہ چلتا ہے کہ رجال الغیب کا نظریہ اسلامی فکر کا نتیجہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علمارِ امت کی عظیم اکثریت نے اسے مسترد قرار دیا ہے۔ مورخین میں علامہ ابن خلدون کی رائے ہے کہ یہ نظریہ صوفیہ نے شیعہ سے لیا ہے۔ ان کے بقول متاخرین صوفیہ چونکہ اسماعیلیوں سے بہت ربط ضبط رکھتے تھے اسماعیلی حلول اور الوہیت ائمہ کے قائل تھے اس لیے ابن عربی، ابن سبعین اور ان کے دونوں شاگرد ابن العفیف، ابن الفارض اور النجم اسرائیلی بھی ان کے ہمنوا ہو گئے۔ چنانچہ صوفیہ کے کلام میں قطب کا لفظ استعمال ہونے لگا جو عارفِ کامل کی ترجمانی کرتا ہے ان کا خیال ہے کہ معرفت میں کوئی شخص قطب کے درجہ کے برابر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اللہ تعالیٰ اسے موت نہ دے...... پھر اس کے بعد ابدال کی ترتیب بیان کرنے لگے جیسے کہ شیعہ کے نقبار ہوتے ہیں[۵۵]۔ مصر کے نامور ادیب و مورخ احمد امین نے قطب اور دیگر رجال الغیب کو شیعہ کے مہدی منتظر کے تصور سے ماخوذ بتایا ہے[۵۶]۔ مردانِ غیب کے تصور کو شیعہ کے مہدی، نجبار و نقبار سے ماخوذ قرار دینا درست بھی لگتا ہے۔ مراۃ الاسرار کے مصنف کے بقول نقبار تین سو ہیں ان کے نام علی ہوتے ہیں۔ نجبار ستر ہوتے ہیں سب کے نام حسن ہوتے ہیں اخیار سات ہیں ان کے نام حسین ہوتے ہیں عمود چار ہیں سب کا نام محمد ہوتا ہے۔ غوث ایک ہے اس کا نام عبداللہ ہوتا ہے[۵۷]۔ ان اسمار پر غور کرنے سے ان علمار کی رائے درست نظر آتی ہے جو تصور رجال الغیب کو شیعی اثرات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ (ختم شد)

---

[۵۱] زین الدین عراقی، المغنی معہ احیار ج ۱ ص ۳۰۵ [۵۲] المنار المنیف ص ۶۷

[۵۳] مجدالدین شیرازی، سفر السعادۃ علی ہامش کشف الغمہ مصر ۱۳۰۲ھ ج ۲ ص ۲۲۵

[۵۴] ملا علی قاری، الموضوعات الکبیر ص ۹۶-۹۷ [۵۵] مقدمہ ج ۱ ص ۲۷۳ بیروت ۱۹۰۰ء

[۵۶] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۲۴۵ طبع دوم قاہرہ ۱۳۶۱ھ / ۱۹۴۲ء [۵۷] کشاف اصطلاحات الفنون ج ۴ ص ۱۵۴ المکتبۃ الاسلامیہ بیروت لبنان۔

ابن کثیرؒ کی ایک نئی سوانح

(۲)

ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

فصل دوم:

دوسری فصل ابن کثیر کی علمی سرگرمیوں کے بارے میں ہے، جس میں سب سے پہلے ان کو بقول سیوطی حفاظِ حدیث کے تیئسویں[۲۳] اور بقول حسینی چوبیسویں[۲۴] طبقہ میں شمار کیا گیا ہے، پھر دمشق سے باہر ان کے صرف دو[۲] سفروں کا تذکرہ ہے، یعنی حج کے لیے سفر حجاز ۷۳۱ھ اور سفر قدس ۷۳۳ھ[۵۰]، جبکہ ان کے اور سفروں کے بارے میں بھی خود ان کی تاریخ میں معلومات دستیاب ہیں:

۱۔ پہلا سفر بیت المقدس

خود ابن کثیر کے بیان کے مطابق ان کا پہلا سفر قدس ۷۲۲ھ میں ہوا تھا، جس میں انھوں نے حدیث و نحو کے ایک ماہر عالم الشیخ المقری ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم الانصاری القصری ثم السبتی المالکی (۶۵۳ - ۷۲۲ھ) سے علمی مسائل پر گفتگو کی تھی[۵۱]

۲۔ دوسرا سفر بیت المقدس

اور دوسرا سفر قدس جیسا کہ مؤلف نے ایک حوالہ سے بیان کیا ہے، حقیقتاً اس کے دو حوالے خود ابن کثیر کی تاریخ میں موجود ہیں[۵۲]

۳۔ سفر نابلس

دوسرے سفرِ قدس سے واپسی میں ابنِ کثیر ۷۳۳ھ میں نابلس بھی گئے تھے، جیسے کہ انھوں نے خود وضاحت کی ہے، اور وہاں انھوں نے اپنے استاد شمس الدین ابو محمد عبداللہ بن نعمۃ المقدسی النابلسی (۷۴۹ - ۷۳۰ھ) سے بہت اجزا و فوائد پڑھے[۵۳]

اسی طرح ابن کثیر نے بعلبک کے دو سفر کیے جیسا کہ انھوں نے خود اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے:

۴۔ پہلا سفر بعلبک

پہلا سفر بعلبک ۷۵۱ھ میں امیر ناصر الدین ابن الاقوس کو بعلبک کی گورنری کی مبارکباد دینے کے لئے کیا تھا[۳۵]

۵۔ دوسرا سفر بعلبک

اور دوسرا سفر بعلبک ۷۶۱ھ[۳۶] میں غالباً ایک سچے مؤرخ کی حیثیت سے وہاں کے عظیم سیلاب کی تباہی و بربادی کا آنکھوں دیکھا حال اپنی تاریخ میں درج کرنے کے لیے کیا تھا۔

۶۔ سفر قاہرہ

صرف ابن فہد کے ہاں اس سفر کا حوالہ ملتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ۷۵۶ھ میں جب تقی الدین السبکی (۶۸۳ ۔ ۷۵۶ھ) دمشق سے قاہرہ واپس گئے تو "اس سفر میں حافظ عماد الدین ابن کثیر نے سبکی سے (حدیث) لکھی"[۳۷] مزید قرائنی شہادت کے طور پر پانچ مصری علماء کی ابن کثیر کو اجازت حدیث کی خبروں کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے[۳۸]۔

اس طرح ابن کثیر کے معلوم اسفار کی تعداد چھ ہو جاتی ہے۔ ان کی باقی نقل و حرکت اس وقت تک پردۂ غیب میں ہے۔ ممکن ہے اس زمانہ کی دیگر تاریخ و تراجم کی کتابیں اس پر مزید روشنی ڈالیں۔

"معلم ابن کثیر" کے ذیلی عنوان کے تحت ان علمی مراکز و مدارس و مساجد کا ذکر آیا ہے، جہاں ابن کثیر نے درس و تدریس کے فرائض انجام دیئے[۳۹]۔ ان مدارس کی فہرست میں دو کا اور اضافہ کیا جا سکتا ہے:

۱۔ **المدرسۃ الفاضلیۃ** کی مدرسی: ابن حجر نے لکھا ہے کہ ابن کثیر کے بعد الفاضلیہ کی تدریس شمس الدین الموصلی (وفات ۷۷۴ھ) کو تفویض ہوئی[۴۰]۔ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ابن کثیر کو اس مدرسہ کی تدریس کب سپرد ہوئی تھی؟ اور کب تک انھوں نے اس کی خدمت کی؟

۲۔ **دار الحدیث الاشرفیۃ** کی صدر مدرسی: ابن قاضی شہبہ اور نعیمی کا بیان ہے کہ سبکی کی وفات کے بعد تھوڑی مدت کے لیے دار الحدیث الاشرفیہ کی صدر مدرسی ابن کثیر کو تفویض ہوئی[۴۱]۔ یہاں بھی تاریخ کا تعین نہیں ہو سکا۔ تبصرہ نگار کا خیال ہے کہ ابن کثیر کی یہ صدر مدرسی تاج الدین السبکی (۷۲۷ ۔ ۷۷۱ھ) کی ۱۲ شعبان ۷۶۳ھ کو معزولی اور قاہرہ طلبی، اور ان کے بھائی بہاء الدین السبکی (۷۰۷ ۔ ۷۷۳ھ) کی تقرری اور ۳ رمضان ۷۶۳ھ

کو دمشق آمد کے درمیانی وقفہ میں تین ہفتہ کے لیے ہوسکتی ہے۔[۹۱]

"محدث ابن کثیر" کی ذیلی سرخی کے تحت ان کے فن حدیث میں عمیق علم اور وسیع معرفت کا تذکرہ کرتے ہوئے اس ضرورت کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ان کے اس پہلو پر الگ سے کام کی ضرورت ہے۔ اور پھر مختصراً چند مسائلِ حدیث کے بارے میں ان کی رائے مثالوں سے واضح کی ہے۔ جیسے کہ احادیث ترغیب وترہیب کی روایت کو اگرچہ ابن کثیر جائز سمجھتے ہیں، اور اس میں تسامح کے قائل ہیں، لیکن اس موضوع پر احادیث وضع کرنے کے مخالف ہیں، اسی لیے انھوں نے کرامیہ[۹۲] اور ان دیگر فرقوں پر — جو اس موضوع پر وضع احادیث کے قائل تھے — اپنی کتابوں میں سخت حملے کیے ہیں، اس کے بعد علم جرح وتعدیل سے ابن کثیر کی گہری واقفیت کو بھی مثالوں سے واضح کیا ہے۔ آخر میں اس بحث کو ابن کثیر کی ایک سندِ حدیث نقل کر کے ختم کیا ہے، جو ذہبی کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔[۹۳] اس سے پہلے مؤلف ابن کثیر کے اساتذہ کے بیان میں ان کی چند اور اسانید حدیث نقل کر چکے ہیں[۹۴] ان میں مندرجہ ذیل دو اور سندوں کا اضافہ ہوسکتا ہے:

۱۔ پہلی سند ابن الشحنۃ اور ذہبی کے واسطہ سے حسن بن الحسن البصری تک پہنچتی ہے۔[۹۵]

۲۔ دوسری سند شیخ عزالدین الحموی کے واسطہ سے امام احمد بن حنبل تک پہنچتی ہے۔[۹۶]

اس کے بعد ابن کثیر کی بدعتوں کی مخالفت اور اہلِ بدعت سے مناظرات کا تذکرہ ہے۔

پھر ایک ذیلی عنوان کے تحت "عقائد وشریعت کے بارے میں ابن کثیر کی آرا روافکار" کا جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے اسلامی عقائد کے بارے میں ابن کثیر کا یہ عام خیال نقل کیا ہے — جس کو ابن کثیر نے بار بار دہرایا ہے — کہ وہ سلفِ صالح کے مذہب پر گامزن ہیں۔ لیکن یہ سلف صالح کا مذہب کیا ہے؟ اس سے کیا مراد ہے؟ اور کیا اس کے کوئی عام اصول ہیں؟ اور ابن کثیر کا اس کے بارے میں کیا خیال ہے؟

مولف نے اپنے ان سوالات کا جواب شیخ ابوزہرۃ کے حوالہ سے مختصراً یوں بیان کیا ہے کہ یہ مذہب امام احمد بن حنبل (۱۶۴ — ۲۴۱ ھ) کے متبعین کے ہاتھوں چوتھی صدی ہجری میں ظاہر ہوا، ساتویں (آٹھویں) صدی ہجری میں امام ابن تیمیہ (۶۶۱ — ۷۲۸ ھ) نے اس کی تجدید کی، اور امام محمد بن عبدالوہاب (۱۱۱۵ — ۱۲۰۶ ھ ۱۷۰۳ - ۱۷۹۲ ء) نے بارھویں صدی ہجری میں اس کا احیا کیا، پھر امام ابن تیمیہ کے مطابق اسلامی عقائد کی فہم کے چار مکاتبِ فکر: فلاسفہ معتزلی متکلمین، ماتریدی، اور اشعری علما کی تقسیم، اور ان کے عقل ونقل کے بارے میں خیالات کا مختصر ترین تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ان میں سے کسی سے بھی متفق نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک سلف کا طریقۂ کار یہ ہے کہ اسلامی عقائد اور ان کی دلیلیں دونوں نص سے حاصل کی جائیں، اور نص کو عقل پر مقدم رکھا جائے، اس لیے کہ نص وحیِ الٰہی ہے، اور عقل گمراہ کرتی ہے، للہٰذا عقل کا

کام ان کے نزدیک ایمان ویقین کی تصدیق، اور معقولات کو منقولات سے قریب کرنے کا ہے، اس کے برعکس نہیں، اس لحاظ سے عقل نصوص اور ان کی منصوص دلیلوں کی خادم، مؤید، شاہد اور ان کو واضح کرنے والی ہے، اس کی حیثیت نص کے خلاف حاکم کی ہرگز نہیں[۹۷]۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے ابن کثیر کے ہاں "سلف صالح کے مذہب" کی وضاحت کے لیے جن سوالات کو اٹھایا تھا نہ تو وہ ان کا تشفی بخش جواب دے سکے ہیں اور نہ "سلفی تحریک" ہی کے ساتھ انصاف کر سکے ہیں، اور نہ ابن کثیر کا اس تحریک سے ربط وتعلق واضح کر سکے ہیں، بلکہ شیخ ابوزہرہ کے ہاں اس کا جواب تلاش کر کے اس کی تلخیص کرنے میں وہ خود انتشار کا شکار ہو گئے ہیں، اور قارئین کو بھی حیرت میں ڈال دیا ہے، ان کے اس جواب سے بات ابن کثیر سے نکل کر "سلفی تحریک" اور اس کے ترجمان امام ابن تیمیہ کے صرف عقل ونقل کے بارے میں خیالات کی پابند ہو گئی ہے۔ جبکہ اس تمہید کے بعد خود مؤلف نے تفسیر ابن کثیر سے جو پہلی مثال استواء علی العرش کی تفسیر کے طور پر درج کی ہے، اور اس میں خود ابن کثیر کے قلم سے جن سلف صالح کے نام آ گئے ہیں، وہ خود مختلف مکاتب فکر کے علماء حق کی وسیع پیمانہ پر نمائندگی کرتے ہیں:

جیسے "مالک، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد، شافعی، احمد، اسحاق بن راہویہ وغیرہ قدیم وجدید علماء"[۹۸]

ہمارے خیال میں ابن کثیر کی تفسیر وتاریخ میں اگر اس طرح کی مزید وضاحتوں ہی کو جمع کر لیا جاتا ـــــ جو تفسیر وتاریخ ابن کثیر میں بکثرت موجود ہیں ـــــ تو یقیناً ابن کثیر کے ہاں بار بار آنے والے سلف صالح کے حوالوں کا مفہوم زیادہ واضح، وسیع اور قرین قیاس ہوتا۔ ان میں علمی، مذہبی اور ذوقی اختلافات کے باوجود حق کی تلاش، اور حق کے سامنے خود سپردگی قدر مشترک ہوتی، اور کسی ایک فرد کے مخصوص خیالات کی پابندی کا شبہ بھی وارد نہ ہوتا، جیسا کہ خود مؤلف نے متعدد متشابہ آیات قرآنی کے بارے میں تفسیر ابن کثیر سے جمع کی ہوئی مثالوں سے واضح کیا ہے کہ ان آیات کے بارے میں ابن کثیر نے جمہور سلف کے توقف، تفویض اور تنزیہہ کے مسلک، اور امام غزالی اور ابن الجوزی کے تفسیر بالمجاز کے مسلک کو جہاں تک ممکن ہوا جمع کیا ہے، اور ان آیات کے بارے میں اپنے استاد ورہنما امام ابن تیمیہ کے مسلک ـــــ الفاظ قرآن کی ظاہری حسی معنی سے تفسیر ـــــ سے انحراف کیا ہے[۹۹]۔

"عبادت میں توحید کا تصور" کے تحت اسلامی معاشرہ کی اصلاح وتطہیر کے لیے جاہلانہ ومشرکانہ بدعتی رسوم سے متعلق امام ابن تیمیہ کے درج ذیل معروف تین مسائل کا ذکر کیا ہے: یعنی اولیاء، صالحین کے توسط سے اللہ کا قرب حاصل کرنے کی ممانعت، مرتے ہوئے لوگوں سے دادرسی اور مدد مانگنے کی ممانعت، اور برکت حاصل کرنے کے لیے انبیاء اور صالحین کی قبروں کی زیارت کی ممانعت، اور ان تینوں مسائل کے بارے

میں ابن کثیر کے نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے، جو امام ابن تیمیہ سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے، ابتدائی دو مسائل کے بارے میں قرآن و حدیث کی صریح ممانعت موجود ہے، اور اسلامی توحید کا تصور خدا اور بندہ کے درمیان عمل صالح، عبادت و دعا کے علاوہ کسی اور واسطہ کو قبول نہیں کرتا۔ تیسرے مسئلہ میں امام ابن تیمیہ کے مخالفین —— جن کا حلقہ کافی وسیع اور متنوع تھا —— نے بہت فتنہ و فساد برپا کیا، جس کی وجہ سے ان کو طرح طرح کے مناظروں اور تحقیقاتی کمیٹیوں کا سامنا کرنا پڑا اور متعدد بار قید کی مشقتیں بھی برداشت کرنی پڑیں ان پر الزام لگایا گیا کہ وہ روضۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک کی زیارت کے مطلقاً منکر ہیں، اور اس کو قطعی گناہ سمجھتے ہیں، ابن کثیر نے اس مسئلہ میں امام ابن تیمیہ کے مخالفین کی دھاندلی کا پردہ چاک کیا، اور یہ بتایا کہ امام ابن تیمیہ "صرف تین مساجد کے لیے سفر کی اجازت" والی حدیث کی روشنی میں اس مسئلہ میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک انبیاء اور صالحین کی قبروں کے لیے محض زیارت اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے سفر کرنا یقیناً ممنوع ہے، لیکن بلا قصد و ارادہ ان کی قبروں پر سے گزر ہو تو یادِ آخرت اور عبرت اور استغفار کے لیے نہ صرف ان کی زیارت جائز بلکہ مستحب ہے۔[۵۰]

پھر اولیاء سے "کرامات" ظاہر ہونے کا ذکر چھیڑا ہے، اور کرامات و معجزہ کا فرق واضح کرنے کے بعد نہ صرف اولیاء بلکہ غیر اولیاء سے بھی خلافِ معمول واقعات ظاہر ہونے کی تائید میں ابن کثیر کے نقطۂ نظر کو ان کی تفسیر کی مثالوں کی روشنی میں پیش کیا ہے، جو تائید غیبی سے بھی صادر ہو سکتے ہیں، اور ریاضت و چلہ کشی، جادو ٹونا ٹوٹکہ، حیلہ و تدبیر اور قوانینِ فطرت سے واقفیت کی بنیاد پر بھی رونما ہو سکتے ہیں، اس لیے شیخ ابو زہرہ کے بقول یہ ضروری نہیں ہے کہ جس شخص سے خارق عادت واقعات صادر ہوں وہ یقینی طور پر دنیا و آخرت میں تقدس کے مقام پر بھی فائز ہو۔[۵۱]

"تشریع اسلامی کے بارے میں سلفی موقف" کے تحت مؤلف نے آٹھویں صدی ہجری / چودہویں صدی عیسوی اور موجودہ زمانہ میں یہ یکسانیت تلاش کی ہے کہ جس طرح آج کل عالم اسلام کے بڑے حصہ میں مختلف یورپی قوانین رائج و نافذ ہیں، اسی طرح ابن کثیر کے زمانہ میں تاتاریوں کے اسلام کے دعوے کے باوجود ان کے زیر اقتدار ممالک میں چنگیز خاں کے وضع کیے ہوئے قوانین نافذ تھے۔ ان کا حوالہ ابن کثیر "یاسا" یا "یاسق" سے دیتے ہیں، اور ان پر تنقید کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ قوانین انسان کے وضع کئے ہوئے ہیں، جو خدائی قانون کا بدل نہیں ہو سکتے۔ وہ بنیادی طور پر شریعت کی مکمل تنفیذ کے قائل ہیں، اس کے کسی جزء کے بارے میں تساہل برتنے یا اس کو تمسخر کا موضوع بنانے کے روادار نہیں، اور اسلامی شریعت کے مقابلہ میں کسی اور قانون کی تنفیذ کو دعوائے ربوبیت کے مرادف اور اللہ اور اس کے رسول کی محبت کے خلاف سمجھتے ہیں،

لہذا محمدی طریقہ کو چھوڑ کر تاتاری قوانین کی تنفیذ کے لیے قوت واقتدار کا استعمال بھی ضروری خیال کرتے ہیں، کیونکہ بہت سے لوگوں کی فطرت ایسی ہے کہ وہ قرآنی آیات کی وعیدوں اور دھمکیوں سے باز نہیں آتے، لیکن طاقت سے ڈرتے اور اس کے سامنے جھکتے ہیں، وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ احکام الٰہی کی تابعداری جب کسی حاکم نے اخلاص سے کی ہے تو معاشرہ میں نظم وضبط اور اطمینان وسکون کے علاوہ اس کو دشمنوں کے خلاف تائید غیبی بھی ملی ہے۔[۱۰۲]

اس فصل کا خاتمہ ابن کثیر کے شعری نمونوں پر ہوا ہے، جس سے ان کو اپنی سرگرم علمی وتدریسی زندگی کی وجہ سے نہ تو زیادہ دلچسپی تھی، اور نہ شاید طبعی مناسبت، بلکہ اس کو وہ ضیاع وقت سمجھتے تھے چنانچہ اپنے والد بزرگوار کی شعر گوئی پر معذرت اور استغفار کا ثبوت ان کی تاریخ میں ملتا ہے۔[۱۰۳]

فصل سوم

باب اول کی تیسری فصل میں ابن کثیر کی علمی تصنیفات وتالیفات کا احاطہ کیا گیا ہے، کل انسٹھ[۵۹] کتابوں اور کتابچوں کی مجموعی فہرست کو تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، سیر وتراجم وغیرہ عنوانات کے تحت فن وار ترتیب دیا گیا ہے، جن میں سے بقول مؤلف آٹھ مطبوع چھ مخطوط اور پینتالیس مفقود ہیں، مفقودات میں کئی بڑی کتابیں اور بہت سے چھوٹے کتابچے ہیں۔[۱۰۴]

تبصرہ نگار کو ابن کثیر کی مؤلفات کی کثرت سے انکار نہیں۔ وہ اپنے زمانہ کے بہت زود نویس عالم تھے، اور اس زمانہ کے کثیر التالیف دیگر علماء کی مؤلفات کی تعداد اس سے بھی زیادہ بتائی جاتی ہے، لیکن تبصرہ نگار کو زیر تبصرہ کتاب کی مرتبہ فہرست کی تعداد میں یقیناً شبہ ہے: شیخین کی مسانید (نمبر ۷ و ۸) کو چھوڑ کر ہم کو بار بار یہ خیال ہوتا ہے کہ گیارہ دیگر صحابہ کی الگ الگ مسانید (نمبرا — ۲۰) کہیں جامع المسانید (نمبر ۶) کے اجزاء ہی نہ ہوں؟ کیونکہ جامع المسانید میں ان سب صحابہ کی روایات نام کی ترتیب کے ساتھ آنا ناگزیر ہے۔ ہمارے اس خیال کو مزید تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ خود مؤلف کو جن چند مسانید صحابہ کے مخطوطات کا پتہ چلا ہے ان کا اور جامع المسانید کے مخطوطہ کا نمبر (۱۸۴ حدیث) دار الکتب المصریہ میں ایک ہی ہے نیز انھوں نے خود جامع المسانید کے مخطوطہ کے پانچویں اور آخری جزء میں مسند ابی ہریرہ (نمبر ۱۹) کے مکمل حصہ کی موجودگی کے بارے میں لکھا ہے، اور اس کے باوجود اس کو الگ شمار کیا ہے، اس کے علاوہ مسند عبداللہ بن عمر (نمبر ۱۶) اور مسند عبداللہ بن مسعود (نمبر ۱۸) کا مخطوطہ ایک ہی جلد میں بتایا ہے، لیکن ان کو الگ الگ شمار کیا ہے، اسی طرح یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ شیخین کی سیرتیں (نمبر ۴۷ و ۴۸) اور فضائل (نمبر ۴۹) حقیقتاً شیخین کی مسانید (نمبر ۷ و ۸) کے ابتدائی تعارفی حصے تو نہیں ہیں؟ جیسے کہ تبصرہ نگار کے خیال میں

امام شافعی کا تذکرہ الواضح النفیس فی مناقب الامام ادریس (نمبر ۵۱) طبقات الشافعیہ (نمبر ۵۰) کا ابتدائی تعارفی جزء ہے۔ نیز الاحکام الصغری (نمبر ۲۲) اور احکام التنبیہ (نمبر ۳۰) کہیں ایک ہی کتاب تو نہیں ہے؟ اور السیرۃ المطولۃ (نمبر ۴۴) واقعتاً مصطفی عبدالواحد کے خیال کے مطابق البدایہ و النہایہ (نمبر ۴۱) کا جزء ہی تو نہیں بن گئی ہے؟[۵۱] اسی طرح یہ بھی شبہ ہوتا ہے کہ حدیث و فقہ پر ان کی بعض مفقود کتابیں اور کتابچے کہیں ان ہی موضوعات پر ان کی مفصل کتابوں کے اجزاء تو نہیں ہیں؟

اس کے علاوہ مناقب ابن تیمیہ (نمبر ۵۲) کی تالیف کی ابن کثیر کی صرف نیت تھی،[۵۲] اس کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ انھوں نے بالفعل اس کو ترتیب دیا ہو۔

نیز احادیث التوحید والرد علی الشرک (نمبر ۵۵) جو معین الدین بن صفی الدین[۵۳] کی تفسیر جامع البیان کے آخر میں شائع ہوئی ہے،[۵۴] وہ بروکلمان کی غلطی سے ابن کثیر کی مولفات میں شامل ہوگئی تھی[۵۵] جس کی مولف نے بھی پیروی کی ہے[۵۶] حالانکہ اس کتابچہ کو جامع البیان کے حاشیہ نگار محمد بن عبداللہ الغزنوی (وفات ۱۲۹۶ھ) نے جمع کرنا شروع کیا تھا جو اس کی تکمیل سے پہلے وفات پا گئے، تو ان کے بھائی عبداللہ بن عبداللہ الغزنوی نے اس کو مکمل کیا، اور اس کی پوری وضاحت کتابچہ کے آخر میں کر دی۔[۵۷]

بہرحال کیونکہ مصر و شام کے کتب خانوں سے دور سرزمین ہند کے ایک چھوٹے سے شہر میں ہمارے پاس وہ تمام مخطوطات و مطبوعات موجود نہیں ہیں جن کے ذریعہ ہم مؤلف کی مرتبہ فہرست کی تصدیق یا تصحیح یا اپنے شبہات کو یقینی طور پر رفع کر سکیں، اس لیے یہاں انہی کی فہرست کو بنیاد بنا کر مطبوع، مخطوط اور مفقود کی نئی ترتیب سے مختصر اضافی معلومات کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ ان میں مناسب جگہ پر بعض ان کتابوں اور کتابچوں کا اضافہ بھی کریں گے جو مولف کی نظر سے رہ گئیں، مؤلف کی ترتیب کا نمبر ہر کتاب کے سامنے قوسین میں لکھ دیا گیا ہے۔

مطبوعات

مؤلف کے بیان کے مطابق ابن کثیر کی مطبوعہ کتابیں آٹھ ہیں، لیکن ان میں انھوں نے احادیث التوحید والرد علی الشرک کو بھی شامل کر لیا ہے، جس کی ابن کثیر کی طرف غلط نسبت کے بارے میں ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، اس لیے ہم اُس کو اِس فہرست میں شامل نہیں کریں گے، اسی طرح ان مطبوعات میں تین کتابوں کا اضافہ بھی ہم کر رہے ہیں: ایک تو البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مطبوعہ کتابوں میں چوتھی کتاب سیرۃ عمر ابن عبدالعزیز کا، اور دوسرے "جہاد پر ابن کثیر کا دوسرا کتابچہ" جس کو مولف نے مفقود بتایا ہے جبکہ ہمارا خیال ہے کہ وہ حقیقتاً اخبار

ہجوم الفرنج علی الاسکندریہ" کے نام سے مطبوع ہے، تیسرے "علامات یوم القیامۃ"[۵] اس طرح اس وقت تک ہمارے خیال کے مطابق ابن کثیر کی مطبوعہ کتابوں کی فہرست درج ذیل ہے:

۱۔ **تفسیر ابن کثیر** (نمبر ۱): یہ تفسیر متعدد بار شائع ہوئی ہے، اور اس کے کئی خلاصے بھی شائع ہو چکے ہیں مؤلف کے ہاں تفسیر اور اس کے مطبوع خلاصوں دونوں کی فہرست نامکمل ہے[۱۲] ہمارے علم میں جو تفصیل تھی وہ ہم نے اس مقالہ کے ابتدائی حواشی میں بیان کردی ہے[۱۳]۔

۲۔ **فضائل القرآن** (نمبر ۲) مؤلف نے اس کو صرف تفسیر ابن کثیر کے المنار اور الحلبی والے طبعات کے آخر میں مطبوعہ بتایا ہے[۱۴]، حالانکہ وہ ۱۹۴۸ء میں مطبعۃ المنار ہی سے چھوٹے سائز کے تقریباً دو سو صفحات میں الگ سے بھی چھپا ہے، اور میرے بزرگ ساتھی ڈاکٹر محمد اسماعیل ندوی مرحوم کے خط مورخہ ۲۱ر جنوری ۱۹۶۸ء کی اطلاع کے مطابق وہ دارالکتب المصریہ میں بھی موجود تھا[۱۵]۔ اور یہ شعبۂ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی لائبریری میں موجود ہے، جس کے دو سو چھ (۲۰۶) صفحات ہیں۔

۳۔ **اختصار علوم الحدیث** (نمبر ۲۱): یہ کتاب کئی ناموں سے متعدد بار چھپی ہے، سب سے پہلے محمد عبدالرزاق حمزہ کی شرح کے ساتھ **اختصار علوم الحدیث اوالبعث الحثیث الی معرفۃ علوم الحدیث** کے نام سے احمد محمد شاکر کی شرح و تعلیقات کے ساتھ شائع ہوئی[۱۶]۔ اس کے بعد شیخ شاکر نے اس کا نام بدل دیا، تو **الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث** کے نام سے طبع ہوئی[۱۷]۔

۴۔ **البدایۃ والنہایۃ** (نمبر ۱۴) اس کی اشاعت دو حصوں میں الگ الگ کئی بار ہوئی ہے، ان دونوں حصوں کے طبعات کی فہرست بھی مؤلف کے ہاں نامکمل ہے[۱۹]، ہماری معلومات کی حد تک ان کے طبعات کی تفصیل اس مقالہ کے ابتدائی حواشی میں درج کی جاچکی ہے[۲۰]۔

اس کے علاوہ البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مختلف حصے بھی الگ الگ ناموں سے شائع ہوئے ہیں جن کی تعداد مؤلف کے ہاں تین ہے[۲۱]۔ ہمارے خیال میں ان کی تعداد چار ہونی چاہیے۔

۱۔ **قصص الانبیاء: تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد**

۲۔ **السیرۃ النبویۃ: تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد**

۳۔ **شمائل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد**[۲۲]

۴۔ **سیرۃ عمر بن عبدالعزیز ؟**

اس کتاب کا ذکر نہ ابن کثیر کے حوالوں میں کہیں آیا ہے، اور نہ ان کے کسی تذکرہ نگار نے اس کا ذکر

کیا ہے، لیکن ڈاکٹر محمد اسماعیل ندوی مرحوم کی اطلاع کے مطابق یہ قاہرہ کی مطبوعہ کتاب دارالکتب المصریہ میں موجود تھی، لیکن طابع وناشر کا نام اور سنِ طباعت انھوں نے نہیں لکھا۔

میں بھی اس کتاب کو نہ دیکھ سکا کہ حتمی رائے قائم کی جاسکتی۔ البتہ البدایہ والنہایہ میں عام تراجم کے برخلاف عمر بن عبدالعزیز کا تذکرہ بہت زیادہ تفصیل سے مرتب کیا گیا ہے[۱۲۳] اس لیے خیال ہوتا ہے کہ کسی ناشر نے اسی کو مستقل کتابی شکل میں شائع نہ کردیا ہو؟ اگر میرا قیاس صحیح ہے تو البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مطبوعہ کتابوں کی تعداد چار ہوجاتی ہے، ورنہ یہ ابن کثیر کی مطبوعہ کتابوں میں ایک اور اضافہ ہے؟

۵۔ السیرۃ الموجزۃ (نمبر ۴۵): یہ کتاب بہت پہلے الفصول فی اختصار سیرۃ الرسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے شائع ہوئی تھی[۱۲۴] لیکن اس کی نئی اشاعت کا مؤلف نے ذکر نہیں کیا، جو محمد العید الخطراوی اور محی الدین مستو کی بلند پایہ تحقیق سے الفصول فی سیرۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے نہایت اعلیٰ پیمانہ پر ابھی چند سال ہوئے شائع ہوئی، اور تین چار سال کے عرصہ میں اس کے تین ایڈیشن نکل چکے ہیں[۱۲۵]۔

۶۔ جزء فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم (نمبر ۴۶): اس کتابچہ کو اگرچہ مؤلف نے مطبوعات میں شامل کیا ہے، لیکن کیونکہ وہ اس کو حاصل نہ کرسکے، اس لیے اس کا صحیح مطبوع نام، مطبع اور سنِ طباعت تحریر نہ کرسکے[۱۲۶]۔ اس کا مطبوع نام مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور مخطوطہ پر اس کا مکمل نام مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورضاعتہ ہے اور یہ صلاح الدین المنجد کی تحقیق سے شائع ہوا ہے[۱۲۷]۔

۷۔ الاجتہاد فی طلب الجہاد جہاد پر صرف کوئی علمی بحث نہیں ہے، بلکہ وہ جنگی ضرورت کے تحت ایاس کے قلعہ کے محاصرہ کے وقت مسلمانوں کو فرنگی اقوام کے خلاف جہاد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے پر آمادہ کرنے کے لیے امیر سیف الدین منجک کے حکم سے ان کی دوسری نیابت دمشق کے زمانہ (۷۷۱۔۷۷۵ھ) میں اسی موضوع پر دوسری مفصل تحریر کا خلاصہ ہے، تاکہ اس کو سمندری حدود پر واقع شہروں میں عوامی بیداری کے لیے بھیجا جائے[۱۲۸]۔

ہمارے خیال میں یہ دوسری مفصل تحریر ہی "اخبار ہجوم الفرنج علی الاسکندریہ" ہے، جس میں ابن کثیر نے یورپی اقوام کی اس نئی صلیبی مہم کی تفصیلات جمع کی ہوں گی، جس کا آغاز ۷۶۷ھ میں اسکندریہ پر حملے سے ہوا تھا، اور وہاں مسلمانوں کو شدید مالی وجانی خسارہ پہنچانے کے بعد بھی حدود پر واقع مختلف شہروں میں چھیڑ چھاڑ کا سلسلہ جاری تھا، ان کی ٹولیوں نے طرابلس میں بھی سخت تباہی برپا کی، اس کے بعد ایاس کی باری آئی جہاں انھوں نے قلعہ کا محاصرہ کیا، لیکن وہاں سے ناکام ونامراد واپس ہوئے۔

یہ کتاب بھی ڈاکٹر محمد اسماعیل ندوی مرحوم کی اطلاع کے مطابق قاہرہ کی مطبوعہ تھی، اور دارالکتب المصریہ میں موجود تھی، لیکن طابع وناشر کا نام اور سنِ طباعت وغیرہ تفصیلات انھوں نے نہیں لکھی تھیں بہر حال اگر ان کی اطلاع صحیح تھی تو اب اس کے نام کی تصحیح کے ساتھ ساتھ اس کو ابن کثیر کی مطبوعہ کتابوں میں جگہ ملنا چاہئے۔

۹۔ علامات یوم القیامۃ: تلخیص وتعلیق عبد اللطیف عاشور۔ حسب اطلاع جناب پروفیسر مختار الدین احمد صاحب، صدر شعبہ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

غیر مطبوع مخطوطات

مؤلف نے ان کی تعداد چھ بتائی ہے، حالانکہ جس طرح انھوں نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم کی مسانید کو الگ الگ شمار کر کے لکھا ہے تو ان کی تعداد سات ہے، اس پر آخری دو مخطوطات کا اضافہ ہم نے کیا ہے اس طرح اب یہ تعداد نو تک پہنچ گئی ہے:

۱۔ التکمیل فی معرفۃ الثقات والضعفاء والمجاهیل (نمبر ۵): صرف آخری نویں جلد کا فوٹو اسٹیٹ نسخہ دارالکتب المصریہ میں موجود ہے (نمبر ۲۲۲۷ ب مخطوطہ)

۲۔ جامع المسانید والسنن (نمبر ۶): دارالکتب المصریہ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے۔ اس کے پانچویں حصہ میں پوری مسند ابی ہریرۃ موجود ہے (نمبر ۱۸۲ حدیث) یہی نمبر آگے آنے والی کئی مسانید صحابہ کا ہے۔

۳۔ المسند الفقہی لعمر بن الخطاب (نمبر ۸): دارالکتب المصریہ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے (نمبر ۵۲۱ حدیث تیمور)

۴۔ مسند انس بن مالک (نمبر ۱۲) دارالکتب المصریہ میں جامع المسانید کی طرح اس مخطوطہ کا نمبر بھی ہے (۱۸۲ حدیث مخطوطہ)

۵۔ مسند عبد اللہ بن عمر (نمبر ۱۶)؛] دارالکتب المصریہ میں ایک مستقل جلد میں ان
۶۔ مسند عبد اللہ بن مسعود (نمبر ۱۷)؛] دونوں کا مخطوطہ ہے نمبر وہی جامع المسانید والا ہے (۱۸۲ حدیث)

۷۔ مسند ابی هریرۃ (نمبر ۱۹)؛ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ جامع المسانید کے پانچویں حصہ میں یہ پوری مسند موجود ہے[۱۳]

اضافہ

۸۔ طبقات الشافعیۃ (نمبر ۵۰) ۹۔ الواضح النفیس فی مناقب الامام

ادریس (نمبر ۵۱): ان دونوں کو مؤلف نے مفقود شمار کیا ہے[۱۳۵] جبکہ ان کے مخطوطات دنیا کے کئی مکتبات میں موجود ہیں[۱۳۶]۔ نیز عبدالحفیظ منصور (اسکالر معہد المخطوطات العربیہ الصفاۃ، الکویت) کے ہاتھوں عفیف الدین عبداللہ بن محمد المطری[۱۳۷] (۶۹۸-۷۶۵ھ) کی ذیل کے ساتھ اس کی تحقیق کا کام مکمل ہو چکا ہے، اور امید ہے کہ قریب میں اس کی اشاعت کی خبر ملے۔

مفقود کتابیں اور کتابچے

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ان کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی جا سکتی، یقیناً ان میں سے اکثر ابن کثیر کی مستقل کتابیں اور کتابچے ہیں، لیکن بعض — جن کے سامنے ہم نے علامت استفہام بنائی ہے — ہو سکتا ہے کہ ان کی مستقل کتابیں ہوں، یا ان کی حدیث و فقہ پر مخطوطہ و گمشدہ بڑی کتابوں کے اجزاء ہوں، یا ایک ہی کتاب مختلف ناموں سے دو تین بار شمار ہو گئی ہو، بہر حال ذیل میں ان کی مزید دو کتابوں اور پانچ کتابچوں کے اضافہ کے ساتھ یہ فہرست درج کی جا رہی ہے، تاکہ اب تک ابن کثیر کی تمام معلوم مؤلفات کی مکمل فہرست سامنے آجائے۔ ممکن ہے مخطوطات پر کام کرنے والے علماء ہمارے ان شبہات کو رفع کر سکیں اس فہرست کی روشنی میں کہیں ابن کثیر کا کوئی اور مخطوطہ کسی کے ہاتھ لگ جائے تو ان کے قابل قدر عظیم علمی ورثہ میں مزید اضافہ ہوگا۔

کتابیں

۱۔ احادیث الاصول (نمبر۳)
۲۔ شرح بخاری (نمبر۴)
۳۔ مسند ابی بکر الصدیق (نمبر۷)
۴۔ مسند عمر بن الخطاب (نمبر۹)
۵۔ مسند علی بن ابی طالب (نمبر۱۰)؟
۶۔ مسند عثمان بن عفان (نمبر۱۱)؟
۷۔ مسند جابر بن عبداللہ الانصاری (نمبر۱۲)؟
۸۔ مسند ابی سعید الخدری (نمبر۱۴)؟
۹۔ مسند عبداللہ بن عباس (نمبر۱۵)؟
۱۰۔ مسند عبداللہ بن عمرو (نمبر۱۷)؟
۱۱۔ مسند عائشۃ (نمبر۲۰)؟
۱۲۔ الاحکام الصغری فی الحدیث (نمبر۲۲)؟
۱۳۔ تخریج احادیث ادلۃ التنبیہ (نمبر۲۳)[۱۳۸]
۱۴۔ تخریج احادیث مختصر ابن حاجب (نمبر۲۴)
۱۵۔ مختصر کتاب المدخل الی کتاب السنن للبیہقی (نمبر۲۵)
۱۶۔ الاحکام الکبری (نمبر۲۸)
۱۷۔ کتاب الصیام (نمبر۲۹)؟
۱۸۔ احکام التنبیہ (نمبر۳۰)؟
۱۹۔ المقدمات (نمبر۴۰)
۲۰۔ الکواکب الدراری (نمبر۴۲)

۲۱۔ السیرۃ المطولۃ (نمبر۴۴)؟[۱۳۰] ۲۲۔ سیرۃ ابی بکر الصدیق (نمبر۴۷)؟[۱۳۱]
۲۳۔ سیرۃ عمر بن الخطاب (نمبر۴۸)؟[۱۳۲] ۲۴۔ فضائل شیخین (نمبر۴۹)[۱۳۳]
۲۵۔ مناقب ابن تیمیہ (نمبر۵۲)؟[۱۳۴] ۲۶۔ الاذکار وفضائل الاعمال (نمبر۵۶)؟
۲۷۔ صفۃ النار (نمبر۵۷) ۲۸۔ مقدمۃ فی الانساب (نمبر۵۸)

اضافہ

۲۹۔ سیرۃ منکلی بغا: سخاوی نے ایک کتاب میں اس کو مذکور نام سے یاد کیا ہے[۱۳۵]، اور دوسری کتاب میں اس کا نام ماینتقی ویبتغی فی سیرۃ المعز السیفی منکلی بغا تحریر کیا ہے[۱۳۶] یہ امیر ایک صاحبِ علم، ذی ہوش، باوقار حاکم دمشق (۷۶۸-۷۲۴ھ) تھے، ابن کثیر سے ان کے اچھے روابط معلوم ہوتے ہیں، وہ اکثر ان کو مشورہ کے لیے طلب کرتے اور ان کی بات سنتے تھے، البدایہ والنہایہ میں ان کے زمانہ کے حالات میں ان کی تعریف بھی ملتی ہے[۱۳۷]، اور پھر ابن کثیر نے ان کی یہ سیرت لکھ کر ان کو وہ اعزاز بخشا جو انھوں نے اپنے زمانہ کے کسی حاکم کو نہیں بخشا۔

۳۰۔ الحواشی علی زیادات مسلم ورو ایاتہ: ابن کثیر کی تاریخ میں ان کے بعض اشارات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے صحیح مسلم کی زیادات وروایات سے متعلق حواشی بھی لکھے تھے۔[۱۳۸]

کتابچے

(۱) جزء فی حدیث الصور (نمبر۲۶) (۲) جزء فی الرد علی حدیث السجل (نمبر۲۷) (۳) جزء فی الصلاۃ الوسطیٰ (نمبر۳۱) (۴) جزء فی میراث الابوین مع الاخوۃ (نمبر۳۲) (۵) جزء فی الذبیحۃ التی لم یذکر اسم اللہ علیہا (نمبر۳۳) (۶) جزء فی الاحادیث الواردۃ فی فضل الایام العشرۃ من ذی الحجۃ (نمبر۳۴) (۷) جزء فی الاحادیث الواردۃ فی قتل الکلاب (۳۵) (۸) جزء فی الاحادیث الواردۃ فی کفارۃ المجلس (نمبر۳۶) (۹) جزء فی الرد علی کتاب رفع الجزیۃ (نمبر۳۷)[۱۳۹] (۱۰) جزء فی تطہیر المساجد (نمبر۳۸) (۱۱) جزء فی فضل یوم عرفۃ (نمبر۳۹) (۱۲) جزء مفرد فی فتح القسطنطینیۃ (نمبر۴۳) (۱۳) جزء فی دخول مؤمنی الجن الجنۃ (نمبر۵۹)

اضافہ

۱۴۔ رسالۃ فی السماع : حاجی خلیفہ نے سماع پر کتابچے لکھنے والوں میں ابن کثیر کا نام بھی شامل کیا ہے۔[۱۴۸] اور سماع سے مراد صرف گانا (غنا) نہیں ہے جیسا کہ الفصول کے محققین نے تصور کیا ہے،[۱۴۹] بلکہ وہ سماع مقصود ہے جو خانقاہوں میں رائج ہے اور جس میں علماء اور اہلِ تصوف کا اختلاف ہے۔[۱۵۰]

۱۵۔ زواج ام سلمۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وولایۃ الابن لامہا فی عقد النکاح : ابن کثیر نے خود اس کتابچہ کا تذکرہ کیا ہے، اس میں ایک غلط فہمی تو یہ دور کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیغام رساں عمر بن الخطابؓ تھے نہ کہ ام سلمہ کے چھوٹے صاحبزادے عمر بن ابی سلمہ۔ دوسرے اس بات کی تصحیح کی گئی ہے کہ اس نکاح میں ولی ام سلمہ کے بڑے صاحبزادے سلمہ بن ابی سلمہ تھے نہ کہ چھوٹے صاحبزادے عمر، پھر شافعی مذہب کے اس فقہی مسئلہ کی وضاحت کی گئی ہے کہ لڑکا صرف بیٹا ہونے کی بنیاد پر ماں کا ولی نکاح نہیں ہوسکتا، سوائے اس صورت کے کہ اس سے کوئی دوسری رشتہ داری بھی ثابت ہو، جیسے کہ اس نکاح میں ہوا کہ ام سلمہ اور ابوسلمہ چچیرے بھائی بہن بھی تھے، اس رشتہ سے ان کے بیٹے ام سلمہ کے بھتیجے بھی ہوئے، جس کی وجہ سے سلمہ بن ابی سلمہ کی ولایتِ نکاح صحیح تھی۔[۱۵۱]

۱۶۔ بیع امہات الاولاد : اس کتابچہ کا تذکرہ بھی ابن کثیر کی تاریخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکلوتے صاحبزادے ابراہیم کی والدہ ماریہؓ کے بیان میں آیا ہے، جس میں اس مسئلہ کے بارے میں علماء کے آٹھ مختلف اقوال دلائل کے ساتھ تحریر کئے گئے ہیں۔[۱۵۲]

۱۷۔ انکار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزواج من عزۃ بنت ابی سفیان : اس کتابچہ کا تذکرہ بھی ابن کثیر کی تاریخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابوسفیانؓ کی تین فرمائشوں کے ذیل میں آیا ہے۔ تیسری فرمائش ان کی دوسری صاحبزادی عزہ سے نکاح کی تھی جو دو بہنوں کے بیک وقت عقد نکاح میں رہنے کی حرمت کی وجہ سے قبول نہ ہوئی اس رسالہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عذر اور اس موضوع پر ائمہ کے اقوال جمع کئے گئے ہیں۔[۱۵۳]

۱۸۔ جزء فی الاحادیث الواردۃ فی المہدی : تاریخ ابن کثیر ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیوں کے ذیل میں اس کتابچہ کا حوالہ بھی آیا ہے، جس میں ابن کثیر نے بتایا ہے کہ تیسرے عباسی خلیفہ المہدی، مہدی آخر الزماں نہیں ہیں جن کے بارے میں احادیث میں ذکر آتا ہے کہ وہ ظلم و جور سے پٹی ہوئی زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے، پھر ابن کثیر نے لکھا ہے کہ مہدی آخر الزماں کے بارے میں مروی احادیث کو ہم نے ایک الگ جزء میں جمع کیا ہے، جیسے کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں ان کے لیے ایک الگ باب مخصوص کیا ہے۔[۱۵۴]

اس اضافہ کے بعد اس وقت تک ابن کثیر کی معلوم مؤلفات کی کل تعداد چھیاسٹھ ہو جاتی ہے۔[۶۶]

لیکن ہمارے مذکورہ بالا شبہات کی روشنی میں یہ تعداد یقینی نہیں ہے، ممکن ہے کہ صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد یہ تعداد پچاس، ساٹھ کے درمیان رہ جائے، یا یہی تعداد برقرار رہے، یا مزید نئے مواد کی دستیابی سے یہ تعداد اور بڑھ جائے۔

آخر میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ابن کثیر کی دونوں مطبوع سوانح، قدیم وجدید تعارفی تذکروں، مطبوعہ مقالات اور خود ان کی مطبوع کتابوں اور معلوم مخطوطات، اور ان کے زمانہ اور مابعد کے مؤلفین کی تاریخ و تراجم پر مطبوع اور معلوم مخطوطات کی روشنی میں اتنا مواد جمع ہو چکا ہے جس سے نہ صرف ان کی مؤلفات کی صحیح فہرست مع مناسب تعارف کے تیار کی جا سکتی ہے، بلکہ ان کی ایک نئی جامع و شامل سیرت بھی از سر نو ترتیب دی جا سکتی ہے، اس کام کے لیے بہترین مقام قاہرہ ہے، جہاں تمام مطبوع و مخطوط قدیم تراجم و مصادر، اور جدید مواد کے بآسانی دستیاب ہونے کے علاوہ ڈاکٹر اسماعیل سالم عبدالعال جیسے عالم موجود ہیں، جو اس کام کو بحسن و خوبی زیادہ دیدہ ریزی سے انجام تک پہنچا سکتے ہیں، نیز دارالمعارف جیسے طابع و ناشر ادارے موجود ہیں، جن کی مطبوع کتابیں صحت و دیدہ زیبی میں دنیا بھر میں اپنا مقام رکھتی ہیں، اس میں شک نہیں کہ زیر تبصرہ کتاب طباعت کے لحاظ سے بہت بے توجہی کا شکار ہوئی ہے، جو یقیناً مؤلف کے لیے ہمت شکنی کا باعث ہوئی ہوگی۔ (ختم شد)

حواشی و حوالے

۸۰ منہج ۸۵-۸۶ ۸۱ البدایہ ۱۴/۱۰۹ ۸۲ ایضاً ۱۴/۱۶۱، ۱۷۹ ۸۳ ایضاً ۱۴/۱۷۹، ۸۴ ایضاً ۱۴/[۲۳۸] ۸۵ ایضاً ۱۴/۴/۲۷ ۸۶ لحظ الالحاظ ۲۲۳-۲۲۴۔ ۸۷ حیاتہ ۴۹ اور منہج ۶۸-۶۹ ۸۸ منہج ۸۶-۸۷ ۸۹ انباء ۱/۶۸ ۹۰ طبقات ابن قاضی شہبہ ۳/۱۱۴ اور الدارس ۱/۳۶ ۹۱ تفصیل کے لیے دیکھئے حیاتہ ۶۶-۶۸ ۹۲ یہ مؤسس فرقہ محمد بن کرام (وفات ۲۵۵ھ/۸۶۱ء) کے متبعین ہیں، جو ذات باری کے لیے صفات ثابت کرنے کی کوشش میں تجسیم و تشبیہ تک پہنچ گئے تھے، (منہج ۹۰، بحوالہ علی سامی نشار، نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام ۱/۶۴۷) ۹۳ منہج ۱۰۰ ۹۴ ایضاً ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۶۲۔ ۹۵ البدایہ ۲/۲۲۱-۲۳۵ ۹۶ ایضاً ۲/[۲۳۹] ۹۷ منہج ۱۰۳-۱۰۴، بحوالہ الشیخ ابوزہرہ، المذاہب الاسلامیہ، مکتبۃ الآداب، سلسلۃ الألف کتاب، نمبر ۱۷۷، ص ۳۱۲-۳۱۶ ۹۸ ایضاً ۱۰۴، بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۲/۱۲۰ ۹۹ ایضاً ۱۰۴-۱۱۱ ۱۰۰ ایضاً ۱۱۲ بحوالہ البدایہ ۱۴/۱۲۴ ۱۰۱ ایضاً ۱۱۳، بحوالہ الشیخ ابوزہرۃ، العقیدۃ الاسلامیۃ، سلسلۃ البحوث الاسلامیہ، مطبعۃ الازہر، ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء ص ۳۷ ۱۰۲ ایضاً ۱۱۹-۱۲۱، بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۲/۵۶، ۶۷، ۱۶۱، ۲۰۴، ۲۴۸-۲۴۹، ۲۵۸، ۳/۵۹، ۲۰۲، ۴۰۲ اور بحوالہ البدایہ ۱۳/۱۱۹

۱۰۳ ایضاً ۱۲۲/۱۴، بحوالہ البدایہ ۳۲/۱۴ ۱۰۴ ایضاً ۱۵۹ ۱۰۵ ابن کثیر کی مؤلفات پر اگرچہ ہماری بحث بہت پرانی ہو چکی ہے، نئے مواد کی روشنی میں اس کو از سر نو ترتیب دینا ضروری ہے، لیکن جن کتابوں پر تعارفی مواد ہم نے پہلے جمع کر دیا ہے، وہ اب بھی کام کا ہے، اس لیے وہ حوالے یہاں بھی مفید ہوں گے جو حاشیہ نمبر ۲ پر ذکر کیے جا چکے ہیں۔

۱۰۶ البدایہ ۱۳۷/۱۴، ۱۳۹، ۱۴۱ ۱۰۷ مؤلف نے جامع البیان کے مصنف کا نام معین بن شافعی لکھا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جرمن سے عربی زبان میں منتقل ہونے میں غلطی ہوئی ہے۔ ۱۰۸ مطبعہ الفاروقی، دہلی ہندوستان ۹۵-۱۲۹۷، مؤلف کا یہ بیان صحیح نہیں ہے کہ یہ کتابچہ جامع البیان کے حاشیہ پر چھپا ہے۔ حقیقتاً یہ جامع البیان کے آخر میں، شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب الفوز الکبیر کے حاشیہ پر شائع ہوا ہے ۲۵/۲-۲۸ ۱۰۹ ملحق تاریخ الیوبی (جرمن) ۴۹/۲ ۱۱۰ منہج ۱۵۷ ۱۱۱ احادیث التوحید فی آخر جامع البیان ص ۲۸، تفصیل کے لیے رجوع کریں حیاۃ ۱۴۸-۱۴۹

۱۱۲ منہج ۱۲۶، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۵۴-۱۵۷، ۱۶۷، ۱۱۳ حاشیہ نمبر ۴ اور ۶ ۱۱۴ منہج ۱۲۸ ۱۱۵ حیاۃ ۹۴

۱۱۶ المطبعۃ الماجدیہ، مکہ المکرمہ، ۱۳۵۴ھ ۱۱۷ مطبعہ محمود آفندی توفیق الکتبی، القاہرہ ۱۳۵۵ھ ۱۱۸ مطبعہ محمد علی صبیح واولادہ، القاہرہ ۱۳۷۰ھ، طبع سوم ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء ۱۱۹ منہج ۱۴۴، ۱۴۸-۱۴۹ ۱۲۰ حاشیہ نمبر ۵

۱۲۱ منہج ۱۵۲-۱۵۳ ۱۲۲ حواشی نمبر ۷، ۸، ۹ ۱۲۳ البدایہ ۱۹۲/۹-۲۱۹ مطبعۃ العلوم، القاہرہ ۱۳۵۸ھ ۱۲۵ موسسۃ علوم القرآن، دمشق اور مکتبہ دار التراث، المدینہ المنورہ، ۱۳۹۹-۱۴۰۰ھ طبع سوم ۱۴۰۲-۱۴۰۳ھ

۱۲۶ منہج ۱۵۳ ۱۲۷ دار الکتاب الجدید، بیروت ۱۹۶۱ء ص ۱۱ ۱۲۸ جمعیۃ النشر والتالیف الازہریہ مطبع ابی الہول القاہرہ ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء ۱۲۹ الاجتہاد ص ۵ ۱۳۰ منہج ۱۵۷ ۱۳۱ کشف الظنون لحاجی خلیفہ ۱۰/۱ آداب اللغۃ العربیہ لجرجی زیدان ۲۰۹/۳، حیاۃ ۱۱۳-۱۱۴ ۱۳۲ منہج ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵ ۱۳۳ ایضاً ۱۵۶ ۱۳۴ مخطوطات طبقات الشافعیہ — مخطوطہ چیسٹر بٹی لائبریری، ڈبلن، آئرلینڈ، مورخہ جمادی الثانیہ ۷۴۹ھ مکہ مکرمہ، (فہرست کتب خانہ مذکور ۶۱/۲) اس کی فوٹو کاپی ڈاکٹر عبدالعلیم خاں، (شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) کے پاس ہے — مکہ مکرمہ کے ایک فاضل کا مخطوطہ، جس کی نقل قاہرہ کے ڈاکٹر محمد صادق کے پاس ہے (المؤرخون الدمشقیون ص ۵۶) — مخطوطہ مکتبہ الکتانی فاس، مراکش، مورخہ ۷۳۶ھ، اس کی ابتدا میں ابن کثیر کے ہاتھ سے قلیوبی، اور اس کے کاتب لشتونی کی اجازت لکھی ہوئی ہے۔ — اسی کتب خانہ میں ایک اور قلمی نسخہ مشرقی خط میں ہے (نوادر المخطوطات فی المغرب لصلاح الدین المنجد، مجلہ معہد المخطوطات العربیہ ۱/۵، مئی ۱۹۵۹ء، ۱۸۴، ۱۸۸) — مذکور کتب خانہ کے مخطوطہ کا فوٹو ۱۱۱ ورقات میں جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں موجود ہے۔ — مخطوطہ معہد المخطوطات، جامعۃ الدول العربیہ (الفصول فی سیرت الرسول ص ۵) وغیرہ ۱۳۵ تذکرہ: طبقات السبکی ۱۰۳/۶، طبقات ابن قاضی شہبہ ۱۲۵/۳ حاشیہ ۹، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ للسخاوی، مطبعۃ العانی، بغداد ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء، ۱۸۸، ۴۲۶، حیاۃ ۱۲۵ ۱۳۶ اخبار التراث

العربی، معہد المخطوطات العربیہ، الصفاۃ، الکویت، شمارہ ۲/۱، محرم — صفر ۱۴۰۳ھ/نومبر — دسمبر ۱۹۸۲ء صـ۲۰
۱۳۷ھ مسانید الشیخین کو اگرچہ ہم نے الگ الگ دو کتابیں مانا ہے، لیکن ان کی سیرت و فضائل کو ان ہی مسندوں کے ابتدائی تعارفی حصے تصور کیا ہے، اس لحاظ سے یہ پانچ کتابیں نہیں، بلکہ صرف دو کتابیں ہوتی ہیں (حیاتہ ۱۲۶ — ۱۲۸)
۱۳۸ھ الاحکام الصغریٰ اور احکام التنبیہ کو ہم نے ایک ہی کتاب کے دو نام تصور کیا ہے (حیاتہ ۱۳۴ — ۱۳۶)
۱۳۹ھ ہمارے نزدیک اس کتاب کا نام شرح التنبیہ تھا، جس میں احادیث کی تخریج بھی شامل تھی (حیاتہ ۱۳۶ — ۱۳۷) لیکن الفصول فی سیرۃ الرسولؐ کے محققین کے نزدیک شرح و تخریج اور احکام کا بیان ایک ہی کتاب میں ہو سکتا ہے (صـ۱۵) ہمارے خیال میں یہ بات قابل قیاس ہے، اس پر بھی غور کرنا چاہیے۔ ۱۴۰ھ السیرۃ المطولۃ سے مراد اگر البدایہ والنہایہ میں موجود مفصل ترین سیرت ہی ہے، جیسا کہ مصطفیٰ عبدالواحد کا خیال اور ہمارا رجحان ہے (تقدیم السیرۃ النبویہ ۱/۱۲ — ۱۳، تقدیم شمائل الرسول الف، حیاتہ ۱۰۷ — ۱۰۸)، تو اس کو الگ سے دوبارہ شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں یہ مناسب ہے کہ اس کا تذکرہ البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مطبوعہ کتابوں میں ہو، جیسا کہ اس مقالہ میں ہم نے کیا ہے۔ ۱۴۱ھ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ ابن کثیر نے اپنے استاد امام ابن تیمیہ کی سیرت لکھنے کا خیال ضرور ظاہر کیا تھا، لیکن اس کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے کہ بالفعل انھوں نے اس کو ترتیب دیا ہو، اس لیے اس کا نام بھی ان کی مؤلفات کی فہرست میں شامل کرنا محل نظر ہے (حیاتہ ۱۴۷ — ۱۴۸) ہاں یہ ممکن ہے کہ اس کو ان کے مجوزہ کاموں میں درج کیا جائے، ۱۴۲ھ الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ للسخاوی، مطبعۃ العانی بغداد ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء، صـ۱۸۶ ۱۴۳ھ الجواہر والدرر للسخاوی فی آخر کتاب الاعلان المذکور، صـ۲۶۹
۱۴۴ھ البدایہ ۱۴/۳۵، ۳۰۷، ۳۱۴ — ۳۱۸، ۲۲۱ — ۲۲۲، ان امیر کے تذکرہ کے لیے دیکھیں الدرر ۴/۳۶۷
۱۴۵ھ ایضاً ۳/۲، ۵/۱۴۷، ۱۴۹، حیاتہ ۱۴۲ ۱۴۶ھ اس کتابچہ کا پورا نام جزء فی الرد علی کتاب رفع الجزیۃ عن یہود خیبر ہونا چاہیے تھا، تاکہ اس کے مواد کی وضاحت ہو سکتی، ہم نے اس کا نام بطلان وضع الجزیۃ عن یہود خیبر تجویز کیا تھا حیاتہ ۱۴۳ — ۱۴۵۔
۱۴۷ھ کشف الظنون ۲/۱۰۰۲ ۱۴۸ھ الفصول ۵۳ ۱۴۹ھ حیاتہ ۱۴۰ ۱۵۰ھ البدایہ ۴/۹۰ — ۹۱ اور حیاتہ ۱۴۲ — ۱۴۳ ۱۵۱ھ ایضاً ۵/۳۰۴ اور حیاتہ ۱۴۵۔ ۱۵۲ھ ایضاً ۵/۲۵۴، ۲۵۵، ۸/۲۱، ۱۱۹ اور حیاتہ ۱۴۵ — ۱۴۶۔ ۱۵۳ھ ایضاً ۶/۲۲۶ — ۲۲۸ اور حیاتہ ۱۴۶

بحث ونظر

مذہب کا اسلامی تصور

(۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اسلام ترک دنیا کا قائل نہیں۔ البتہ وہ اس بات کی ضرور ہدایت کرتا ہے کہ آدمی کی نگاہ اصلاً دوسری دنیا اور اس کی فلاح و کامیابی پر مرکوز رہے۔ جس کا راستہ یہ ہے کہ انسان دنیا کو برتتے ہوئے بھی اس سے بے نیاز رہے۔ دنیا سے وہ فائدہ ضرور اٹھائے لیکن جہاں اللہ و رسول کا حکم ہو اس سے ہاتھ کھینچ لے۔ اور اللہ کے راستے میں اسے اپنی محبوب سے محبوب چیز کو بھی قربان کرنے میں کچھ تامل نہ ہو۔ دین کی اصلاح میں اسی کا نام 'جہاد' ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ دنیا کے اندر شیطانی طاقتوں اور باطل قوتوں نے خدا کے دین کے راستے میں جو بے شمار رکاوٹیں کھڑی کر رکھی ہیں، اپنی جان و مال کا نذرانہ پیش کر کے ان رکاوٹوں کو ایک ایک کر کے ہٹایا جائے۔ دنیا سے بے رغبتی اور رہبانیت اگر کوئی پسندیدہ شئی ہے تو اسلام اسی رہبانیت کا قائل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

لکل نبی رھبانیۃ ورھبانیۃ ھذہ الامۃ الجھاد فی سبیل اللہ[1]	ہر نبی کے ہاں رہبانیت کی کوئی صورت رہی ہے۔ اس امت کی رہبانیت اللہ کے راستے میں جہاد ہے۔

ایک دوسرے موقع پر ابو سعید خدری صحابیؓ کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

وعلیک بالجھاد فانہ رھبانیۃ الاسلام[2]	جہاد کو لازم پکڑو کہ یہ اسلام کی رہبانیت ہے۔

---

[1] مسند احمد: ۳/۲۶۶ - قال الالبانی عن زید العمی عن ابی ایاس عنہ، قلت وھٰذا سند ضعیف من اجل زید وھو ابن ابی الحواری کما فی التقریب۔ وقد قال فیہ الدار قطنی وغیرہ "صالح" فمثلہ یستشھد بہ، سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ ۲/۸۶ ورواہ ایضا الحافظ ابو یعلی ولفظہ: لکل امۃ رھبانیۃ..... الخ بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۴/۳۱۶ [2] مسند احمد ۳/۸۲ وقال الالبانی ورجالہ ثقات، سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ ۲/۸۷

لیکن اس سے آگے دنیا کی جائز لذتوں سے اپنے کو محروم کر لینے اور اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر لینے کی اسلام تائید نہیں کرتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو لوگ رہبانیت کے اس غلط تصور سے متاثر تھے آپؐ نے ان کے نقطۂ نظر کی اصلاح فرمائی۔ مشہور واقعہ ہے کہ تین صحابیوں نے ازواج مطہرات میں سے ایک کی خدمت میں حاضر ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت و عبادت کے معمولات دریافت کئے۔ تفصیل بتلائے جانے پر انھیں یہ چیز اپنے اندازہ سے کم نظر آئی۔ اس کی توجیہ انھوں نے یہ کی کہ آپؐ کا مقام ہی اور ہے۔ اللہ نے آپؐ کے تمام اگلے اور پچھلے گناہ معاف کر دئیے ہیں۔ ہمارے لیے یہ چیز کافی نہیں ہو سکتی ہمیں عبادت طاعت میں اس سے بہت زیادہ جان کھپانے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک صاحب نے عہد کیا کہ میں رات دن نماز میں بسر کروں گا۔ دوسرے نے کہا کہ میں سال کے بارہ مہینے روزے رکھوں گا۔ تیسرے صاحب نے طے کیا کہ میں زندگی بھر بیوی بچوں سے کچھ سروکار نہ رکھوں گا۔ تجرد کی حالت ہی میں اس دنیا سے رخصت ہوں گا۔ واپسی پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو آپؐ نے ان لوگوں کو طلب کیا اور فرمایا کہ یہ آپ ہی لوگ ہیں جنھوں نے اپنے طور پر یہ چیزیں طے کی ہیں۔ تو معلوم ہونا چاہیے کہ میں آپ سب لوگوں میں اللہ سے سب سے زیادہ ڈرنے والا اور اس کا خوف رکھنے والا ہوں۔ لیکن میرا طریقہ ہے کہ میں نفلی روزے رکھتا بھی ہوں۔ اور نہیں بھی رکھتا۔ رات میں نفل نمازیں پڑھتا بھی ہوں اور آرام بھی کرتا ہوں۔ اور عورتوں سے تعلق بھی رکھتا ہوں۔ یہ میرا طریقہ ہے۔ اور جو میرے طریقے پر نہ چلے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اما واللہ انی لاخشاکم للہ واتقاکم لہ، لکنی اصوم وافطر واصلی وارقد، واتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی۔[1]

حضرت ابو درداءؓ صحابی رسولؐ بھی ایک ایسے ہی شخص تھے جنھیں کھانے پینے اور بیوی بچوں سے تعلق کی مصروفیات مطلوبہ دینداری کے منافی نظر آتی تھیں۔ ان کے مواخاتی بھائی حضرت سلمان فارسیؓ کا ان کے ہاں جانا ہوا تو ان کی بیوی ام درداءؓ کو پھٹے پرانے کپڑوں میں ملبوس، بگڑی ہیئت میں زندگی کی امنگ و نشاط سے عاری پایا۔ وجہ دریافت کرنے پر بولیں کہ تمہارے بھائی ابو درداءؓ کو دنیا سے کچھ مطلب نہیں۔ پھر میرے لیے بن سنور کر رہنے کا کیا موقع ہے۔ اتفاق ایسا کہ اتنے میں ابو درداءؓ آگئے اور مہمان کے لیے کھانا تیار کیا گیا۔ ابو درداءؓ نے حضرت سلمانؓ سے کہا کہ آپ بسم اللہ کریں میں تو روزے سے ہوں۔ انھوں نے کہا میں تمہارے بغیر لقمہ نہیں اٹھا سکتا۔ آخر وہ روزہ توڑ کر ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہوئے۔ تھوڑا ہی وقت گزرا تھا کہ

---

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب الترغیب فی النکاح، مسلم جلد ا۔ کتاب النکاح، باب استحباب النکاح الخ نیز مسند احمد ۳/ ۲۸۵۔

ابودرداء نے نوافل کے لئے کمر کسنی چاہی۔ حضرت سلمان نے انھیں روکا کہ ابھی سونے کا وقت ہے۔ ذرا دیر ہوئی انھوں نے پھر اسی ارادے سے اٹھنا چاہا۔ اس بار بھی حضرت سلمان نے انھیں منع کیا کہ ابھی آرام کا وقت ہے۔ لیٹے رات کے آخری پہر میں حضرت سلمان نے انھیں اٹھنے کو کہا اور دونوں نے مل کر تہجد کی نماز ادا کی۔ اس کے بعد حضرت سلمانؓ نے جو بات کہی وہ اسلام کے مطلوبہ تصور دینداری کی بہترین ترجمان ہے۔ آپ نے فرمایا:

ان لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولاهلك عليك حقا، فاعط كل ذي حق حقه۔

تمہارے رب کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہاری ذات کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہارے اہل وعیال کا تمہارے اوپر حق ہے۔ تو ہر حق دار کو اس کا حق ادا کرو۔

حضرت ابو درداء حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو اس واقعہ کا ذکر کیا۔ آپؐ نے حضرت سلمان کی توثیق کی اور فرمایا کہ انھوں نے بالکل سچ کہا۔[1]

ایک دوسرے صحابی حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا بھی کچھ ایسا ہی معاملہ تھا۔ جو دن کو مسلسل روزے رکھتے اور راتیں نوافل میں گزارتے۔ یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آئی تو آپؐ نے انھیں ایسا کرنے سے منع فرمایا۔ البتہ ناغہ کر کے روزہ رکھنے کی اجازت دی۔ اور رات کے ایک حصہ میں آرام کے بعد تہجد و نوافل میں مشغول ہونے کی تاکید کی۔ اور اس کی وجہ یہی بیان فرمائی کہ:

فان لجسدك عليك حقا وان لعينك عليك حقا وان لزوجك عليك حقا وان لزورك عليك حقا۔[2]

تمہارے جسم کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہاری آنکھوں کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہاری بیوی کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہارے ملنے والوں کا تمہارے اوپر حق ہے (تو پھر ہر حق دار کو اس کا حق ملنا چاہیے)

عبادات میں اعتدال

اسی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے میانہ روی و اعتدال کو عبادت کا ایک اہم اصول قرار دیا۔ مسلمان کی زندگی کے سب سے قیمتی لمحات وہ ہیں جو خدا تعالیٰ سے راز و نیاز اور اس کی رضا کی طلب میں بسر ہوں جس

---

[1] بخاری جلد ا۔ کتاب الصوم۔ باب من اقسم علی اخیہ لیفطر علیہ فی التطوع۔ الخ [2] بخاری جلد ا کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم۔

کا بہترین ذریعہ اس نے روضے اور نماز کو قرار دیا ہے۔ لیکن اسلام اس سلسلے میں بھی بندۂ مومن کو ایک خاص حد سے آگے جانے کی اجازت نہیں دیتا۔ تاکہ دین و دنیا دونوں کی بھلائی کا اس کا مطلوبہ تصور مجروح نہ ہو سکے۔ عبادات کے سلسلے میں وہ اسے ایک خاص دائرے کا پابند بناتا ہے تاکہ دنیا کے معاملات و مسائل سے عہدہ بر آ ہونے کے لیے اس کے اندر قوت کار باقی رہے۔ عبادات چہارگانہ میں روزے کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے جو ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ اس کے سلسلے میں فرماتا ہے کہ "روزہ خاص میرے لیے ہے اور میں اس کا بدلہ بھی خاص طور پر ہی عطا کروں گا"[۱] لیکن مسلسل اور لگاتار روزے رکھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے جس سے آدمی کی قوتِ کار گھٹے اور دوسری دینی ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں کوتاہی ہو۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لاصام من صام الدھر، صوم ثلاثۃ ایام صوم الدھر کلہ	اس شخص کا کچھ روزہ نہیں جو ہمیشہ کے روزے رکھے۔ (مہینے میں) تین دن کا روزہ ہمیشہ کے روزے کے برابر ہے۔

آگے ان کی اس درخواست پر کہ میں اپنے اندر اس سے زیادہ کی ہمت پاتا ہوں، آپ نے انھیں حضرت داؤدؑ کے طریقے کا حکم دیا جس کی خصوصیت تھی کہ ناغہ کی وجہ سے ان کے اندر دشمن سے مقابلہ میں کمزوری نہیں رہتی تھی:

قلت فانی اطیق اکثر من ذلک قال فصم صوم داؤد وکان یصوم یوما ویفطر یوما ولا یفر اذا لاقی[۲]	میں نے عرض کیا کہ میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں۔ آپ نے فرمایا تو تم حضرت داؤدؑ کا روزہ رکھو۔ جو ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن ناغہ کرتے تھے۔ اور (یہی وجہ تھی جو) دشمن سے مقابلہ پر وہ پیٹھ نہیں دکھاتے تھے۔

یہی بات دوسرے موقعہ پر تاکید کے لیے آپؐ نے دو بار فرمائی:

لاصام من صام الابد[۳]	اس شخص کا کچھ روزہ نہیں جو لگاتار مسلسل روزے رکھے۔

---

[۱] متفق علیہ بحوالہ ریاض الصالحین، مصر ۱۹۳۸ء [۲] بخاری جلد ا، کتاب الصوم، باب صوم داؤد علیہ السلام
[۳] حوالہ سابق، باب حق الاہل فی الصوم، نیز ملاحظہ ہو، مسند احمد: ۴/ ۲۵-۲۶

نماز کی اہمیت دین میں معلوم ہے۔ قرآن و حدیث کی صراحت ہے کہ یہ وہ اعلیٰ ترین صورت ہے جس میں آدمی کو حق تعالیٰ کی قربت و معیت نصیب ہوتی ہے[1]۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی آنکھوں کی ٹھنڈک قرار دیا ہے[2]۔ لیکن طاعت و بندگی کے اس نقطۂ کمال کے سلسلے میں بھی اسلام اسی اعتدال و توازن کی تاکید کرتا ہے۔ جس سے دین کے دیگر مطالبات بھی پورے کئے جا سکیں۔ اور شریعت اپنے ماننے والوں پر دین و دنیا کی جو دوہری ذمہ داریاں ڈالتی ہے ان کا حق ادا کرنے میں کوئی کمی نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں کہیں معاملہ اس جادۂ اعتدال سے ہٹتا نظر آیا، آپؐ نے اس پر فوراً روک لگائی۔

حضرت زینبؓ صحابیہ اپنا لمبا وقت نوافل میں گزارتی تھیں۔ انھوں نے مسجد نبوی کے دو ستونوں کے بیچ ایک رسی باندھ رکھی تھی۔ کھڑے کھڑے جب تھک جاتیں تو اسی کا سہارا لے لیتیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تفصیل معلوم ہوئی تو آپ نے رسی کو کھولنے کا حکم دیا اور تاکید فرمائی کہ:

لیصل احدکم نشاطہ فاذا اختر فلیقعد[3]	تم میں کا کوئی شخص نماز پڑھے جب تک کہ اس کے اندر نشاط باقی رہے۔ جب تھک جائے تو چاہیے کہ بیٹھ جائے۔

ایک دوسری صحابیہ حضرت حمنہ بنت جحشؓ کا بھی یہی معاملہ تھا۔ جو اسی صورت سے لمبی لمبی نفلیں ادا کرتی تھیں۔ آپؐ نے انھیں بھی ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا:

لتصل ماطاقت فاذا عجزت فلتقعد[4]	نماز پڑھیں جب تک کہ قوت رہے۔ جب ہمت نہ رہ جائے تو چاہیے کہ بیٹھ جائیں۔

ایسی ہی ایک صحابیہ قبیلۂ بنی اسد کی حضرت خولاءؓ تھیں۔ جو رات میں تھوڑی دیر کے لیے بھی بستر پر بیٹھ نہ دیتی تھیں۔ اس کی وجہ سے ان کی نمازوں کا بڑا شہرہ تھا۔ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لائے تو یہ ان کے پاس تھیں۔ ان کے سلسلے میں اس تفصیل کے علم میں آنے کے بعد آپؐ نے انھیں اس سے روکا اور ارشاد فرمایا کہ:

---

[1] قلم: ۱۹، نیز مسلم جلد ا۔ کتاب الصلوٰۃ، باب مایقال فی الرکوع والسجود

[2] نسائی جلد ۲۔ کتاب عشرۃ النساء، باب حب النساء، نیز مسند احمد: ۳/۱۲۸، ۱۹۹، ۲۸۵

[3] بخاری جلد ا۔ کتاب التہجد، باب مایکرہ من التشدید فی العبادہ، ابوداؤد جلد ا۔ کتاب الصلوٰۃ، باب النعاس فی الصلوٰۃ۔

[4] مسند احمد: ۳/۱۸۴۔ نیز: ابوداؤد حوالہ مذکور

علیکم بما تطیقون من الاعمال فان اللہ لا یمل حتی تملوا[1]	(عبادت کے) معمولات اسی قدر اپناؤ جتنا کہ آسانی سے کر سکو۔ اس لیے کہ اللہ (بدلہ دینے سے) نہیں اکتائے گا۔ تم ہی (عمل سے) اکتا جاؤ گے۔

اس سے ہٹ کر آپ نے عام اصول کی حیثیت سے بار بار تاکید فرمائی کہ لوگ دین کے معاملہ میں بیجا سختی اور تشدد سے احتراز کریں۔ اس لیے کہ اس راستے پر آدمی زیادہ دور تک نہیں چل سکتا۔ بہت جلد وہ تھک جائے گا اور اکتاہٹ کا شکار ہو کر اپنا نقصان کرے گا۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الدین یسر، ولن یشاد الدین احد الا غلبہ، فسددوا وقاربوا وابشروا واستعینوا بالغدوۃ والروحۃ وشئ من الدلجۃ[2]	دین میں آسانی (کا راستہ اچھا) ہے۔ جو کوئی اس کے سلسلے میں بیجا سختی کی راہ اپنائے گا ہار جائے گا۔ پس تم اعتدال اور میانہ روی کے طریقے پر چلو۔ ورنہ اپنے کو اس سے قریب تر رکھو۔ (خدا کی رحمت کی امید پر) خوشی اور شادمانی میں رہو۔ اور بیجا سختیاں کرنے کے بجائے سمجھدار مسافر کی طرح، صبح تڑکے شام سویرے اور رات کے پچھلے پہر چل کر فراغت و اطمینان سے منزل تک رسائی کا سامان کرو۔

اس راہ کی آخری منزل رہبانیت اور ترک دنیا ہے۔ جس میں پھنس کر حضرت مسیحؑ کے پیروؤں کو اپنے کو گرجوں اور خانقاہوں میں محصور کر لینا پڑا تھا۔ اسلام کی یہ منزل نہیں اس لیے وہ اس راستے کو بھی اختیار کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ حضرت انس بن مالک کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرات صحابہؓ کو بار بار تاکید کرتے تھے:

لا تشددوا علی انفسکم فیشدد علیکم فان قوما	اپنے اوپر بے جا سختیاں نہ کرو کہ تم پر مزید سختیوں کا بوجھ لاد دیا جائے۔ اس لئے کہ کچھ

---

[1] بخاری جلد ا۔ کتاب التہجد، باب ما یکرہ من التشدید فی العبادۃ، نیز ملاحظہ ہو کتاب الایمان، باب احب الدین الی اللہ ادومہ، مسند احمد ۶/۲۴۹، ۲۵۰

[2] بخاری جلد ا۔ کتاب الایمان، باب الدین یسر، نیز نسائی جلد ۲۔ کتاب الایمان و شرائعہ، باب الدین یسر۔

شددوا علی انفسہم فشدد اللہ علیہم فتلک بقایا ہم فی الصوامع والدیار، رہبانیۃ ابتدعوھا ما کتبنا علیہم[1]	لوگوں نے اپنے اوپر بے جا سختیاں کیں تو اللہ نے ان پر مزید سختیوں کا دروازہ کھول دیا۔ اب یہ انھیں کی یادگاریں ہیں جنھیں تم گرجوں اور عبادت خانوں میں محبوس پاتے ہو۔ رہبانیت کا نتیجہ جسے انھوں نے اپنے جی سے گھڑا۔ ہم نے اسے ان کے اوپر فرض نہیں کیا۔

دینی زندگی کا وسیع تصور:

عام طور پر مذہب اور دینداری کے نام پر خاص طرح کی وضع قطع اور طاعت و بندگی کے محدود اعمال کا تصور ذہن میں بندھتا ہے لیکن اسلام جس مذہبیت اور دینداری کا علمبردار ہے اور مذہبی زندگی کا جو تصور پیش کرتا ہے، اس کا رنگ اس سے بالکل مختلف ہے۔ جس کا تقاضا ہے کہ انسان زندگی کے پھیلے ہوئے دائرے میں خدا اور بندگان خدا کے حقوق ادا کرے۔ زندگی کے ہر موڑ پر خدا تعالیٰ کے احکام و ہدایات کی بے لاگ پیروی کرے۔ اور اللہ کے دین کی خاطر اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے آمادہ ہو۔ یہاں تک کہ اس راستے میں اسے اپنی جان کا نذرانہ پیش کرنے سے بھی دریغ نہ ہو۔ مدینہ پہنچنے کے کچھ دنوں بعد جب مسلمانوں کو بیت المقدس کے بجائے خانۂ کعبہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنے کا حکم ہوا تو اہل کتاب کے ساتھ ان کے اثر کچھ مسلمانوں کو بھی یہ حکم ناگوار گزرا[2]۔ اس موقعہ سے فائدہ اٹھاکر قرآن نے مطلوبہ نیکی اور دینداری کی جو تفصیل پیش کی ہے اس سے اسلامی تصور مذہب کی وسعت و جامعیت کا اندازہ اچھی طرح کیا جا سکتا ہے۔ ارشاد ہوا:

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ	نیکی اور دینداری یہ نہیں کہ تم (نماز میں) اپنا رخ مشرق یا مغرب کی طرف کرو۔ نیکی ان کی ہے جو ایمان لائیں (اللہ پر) آخرت کے

[1] ابوداؤد جلد ۲۔ کتاب الادب، باب الحسد، ورواہ ایضاً الحافظ ابویعلی بحوالہ تفسیر ابن کثیر: ۴/۳۱۶۔
[2] تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۰۷۔

وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ	دن پر، فرشتوں پر، کتاب پر اور نبیوں پر
وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي	اور مال کو خرچ کریں اس کی محبت کے باوجود
الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ	رشتہ داروں پر، یتیموں پر، مسکینوں پر، مسافر
وَابْنَ السَّبِيْلِ وَالسَّآئِلِيْنَ	اور مانگنے والوں پر اور گردنیں چھڑانے میں، اور
وَفِي الرِّقَابِ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ	نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں، اور عہد و پیمان
وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَالْمُوْفُوْنَ	کو پورا کرنے والے جب وہ ایسا کریں۔ اور
بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَ	جمنے والے پریشانی میں اور تکلیف میں اور
الصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ	جنگ کے وقت۔ یہی لوگ سچے ہیں اور یہی
وَحِيْنَ الْبَاْسِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ	لوگ (اللہ سے) ڈر کر رہنے والے ہیں۔
صَدَقُوْا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ	(البقرہ: ۱۷۷)

دوسرے موقعہ پر بھی قرآن نے اپنی مطلوبہ دینداری کی یہی خصوصیت بیان کی ہے۔ زمانہ نزول قرآن میں کچھ نام نہاد مسلمان[1] صرف ایمان کا دعوی کر کے زبانی جمع خرچ سے کام چلانا چاہتے تھے۔ قرآن نے کہا کہ ایمان کا حق زبانی دعووں سے ادا نہیں ہوتا۔ اس کے تقاضوں میں انفرادی اعمال کی بجا آوری کے ساتھ جان و مال کی قربانی بھی شامل ہے:۔

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا	مومن تو وہ ہیں جو ایمان لائیں اللہ پر اور
بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَ	اس کے رسول پر اور انھیں کچھ شک نہ ہو۔
جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ	اور اللہ کے راستے میں جہاد کریں اپنی جان
فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ هُمُ	اور مال سے۔ یہی لوگ سچے ہیں۔ کہو کیا تم
الصّٰدِقُوْنَ ۝ قُلْ اَتُعَلِّمُوْنَ	(زبانی دعووں سے) اللہ کو اپنے ایمان کا پتہ
اللّٰهَ بِدِيْنِكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا	جبکہ اللہ جانتا ہے وہ سب جو آسمانوں اور
فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ	زمین میں ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

---

[1] امام بخاری کے نزدیک اس سلسلۂ بیان کا مصداق منافقین ہیں جو دل سے کافر ہوتے ہوئے صرف زبان سے اپنے ایمان کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن حافظ ابن کثیر نے اس سے مراد نام نہاد مسلمانوں کو لیا ہے جو صرف زبانی جمع خرچ سے کام چلانا چاہتے تھے۔ اور اسی رائے کو راجح قرار دیا جا رہا۔ ابراہیم نخعی اور قتادہ کا بھی یہی خیال ہے۔ اور ابن جریر کا پسندیدہ مسلک بھی ہے۔ ملاحظہ ہو ابن کثیر ۴/۲۱۹

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيۡمٌ (حجرات: ۱۵-۱۶)

اسی طرح قرآن اپنے ماننے والوں کو فوز و فلاح سے ہم کنار ہونے کے لئے رکوع و سجود اور بندگی رب کے ساتھ بھلائی کے کام کا بھی حکم دیتا ہے۔ جس کے اندر کسی تخصیص کے بغیر نیکی اور بھلائی کے تمام کام شامل ہیں:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوا ارۡكَعُوۡا وَاسۡجُدُوۡا	اے ایمان والو! رکوع کرو، سجدہ کرو، اپنے
وَاعۡبُدُوۡا رَبَّكُمۡ وَافۡعَلُوا الۡخَيۡرَ	رب کی بندگی کرو۔ اور بھلائی کے کام کرو تاکہ
لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُوۡنَ ۞ (حج: ۷۷)	تم کامیاب ہو۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثوں کے اندر دینی زندگی کے نقطۂ آغاز ایمان و اسلام کی جو تشریحیں کی ہیں اور ان کے جو تقاضے بیان کئے ہیں، اس سے بھی اسلام کی مطلوبہ دینداری کی یہی تصویر ابھرتی ہے کہ اس کا تعلق محدود معنوں میں صرف خدا اور بندے کے معاملے سے نہیں، دنیاوی زندگی کے وسیع تر معاملات بھی اس کے اندر اسی طرح شامل ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ: اسلام کی ستر سے اوپر شاخیں ہیں۔ ان میں سب سے اونچی چیز کلمہ "لا الٰہ" کا اقرار ہے۔ اور اس کا سب سے کم تر درجہ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا ہے۔ اور شرم و حیا بھی ایمان کا ایک حصہ ہے۔[1] مومن و مسلم کی تعریف یہ بیان فرمائی کہ: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔ اور مومن وہ ہے جس سے لوگ اپنی جان اور مال کے سلسلے میں بالکل بے خوف رہیں۔[2] ایک دوسرے موقعہ پر فرمایا کہ: اس شخص کا کچھ ایمان نہیں جسے امانت کا پاس نہیں اور اس شخص کا کچھ دین نہیں جو عہد و پیمان کا پابند نہیں۔[3] اسی طرح پڑوسی کے حق کی ادائیگی کو آپؐ نے ایمان کا صریحی تقاضا قرار دیا۔ "آپؐ نے تین مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر فرمایا کہ اس شخص کا کچھ ایمان نہیں جس کی لائی ہوئی آفتوں سے اس کے پڑوسی محفوظ نہ رہیں۔[4]" دوسری حدیث میں فرمایا کہ: "اس شخص کے اندر ایمان کی کچھ رمق نہیں جو خود پیٹ بھر کر سوئے جبکہ اس کا پڑوسی وہیں اس کے پہلو میں بھوک سے کروٹیں بدل رہا ہو۔[5]" ایک دوسرے موقعہ پر ارشاد ہوا کہ: "جسے یہ پسند ہو کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرے (راوی کو شک ہے) یہ کہ اللہ اور اس کے رسول اس

---

[1] متفق علیہ بحوالہ مشکوۃ المصابیح، کتاب الایمان۔ [2] ترمذی جلد ۲۔ کتاب الایمان، باب ما جاء ان المسلم من سلم المسلمون من لسانہ و یدہ، نسائی جلد ۲۔ کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفۃ المومن، مسند احمد: ۳/۱۵۴

[3] مسند احمد: ۳/۱۳۵۔ بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ، کتاب الایمان۔

[4] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب اثم من لا یامن جارہ بوائقہ، مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب تحریم ایذاء الجار

[5] بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ المصابیح، کتاب الادب، باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق

سے محبت کریں تو اسے چاہیے کہ جب بولے تو سچ بولے، اس کے پاس امانت ر[illegible] ائے تو اسے (اسی طرح) ادا کرے اور جو اس کے پڑوسی ہوں، ان کے پڑوس کا حق اچھی طرح ادا کرے[1]۔ ایک دوسر[illegible] حدیث میں فرمایا کہ: بیوہ اور مسکین کے لیے تگ و دو کرنے والا اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے کے مانند ہے یا ر[illegible] کا شک ہے) اس شب زندہ دار کی طرح جو تھکنے کا نام نہ لے یا اس روزہ دار کی طرح جو انتہائی کثرت سے نفلی روزے رکھے[2]۔ مزید ارشاد ہوا: "کہ میں اور کسی یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں اس طرح ہوں گے۔ مثال میں آپ نے اپنے انگوٹھے اور شہادت کی انگلیوں کو ملا کر بتایا[3]۔"

صدقہ و خیرات کے سلسلے میں ذھن عام طور پر اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ آدمی اپنے مال کا ایک حصہ نکالے اور اسے کمزوروں اور محتاجوں پر خرچ کردے۔ لیکن حدیث کے اندر حضور صلی اللہ وسلم نے اس کے بہت وسیع دائروں کی نشاندہی کی ہے اور ان کاموں کی ایک لمبی فہرست بتائی ہے جس پر اس عمل خیر کا اطلاق ہوتا ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام کا دینداری کا تصور اپنے اندر کس قدر وسعت اور عموم رکھتا ہے۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ: "ہر بھلائی کا کام ایک طرح کا صدقہ ہے۔ اور یہ بھی بھلائی کا کام ہے کہ تم اپنے بھائی سے خندہ پیشانی کے ساتھ ملو۔ اور اپنے ڈول کا پانی اپنے بھائی کے ڈول میں انڈیل دو[4]۔" دوسرے موقعہ پر اس کی مزید تفصیل ارشاد فرمائی کہ: "تمہارا اپنے بھائی کے سامنے مسکرانا بھی صدقہ ہے۔ تمہارا بھلائی (معروف) کا حکم دینا اور برائی (منکر) سے منع کرنا صدقہ ہے بھٹکنے کی جگہ کسی شخص کو راستہ دکھانا صدقہ ہے۔ اسی طرح تمہارا اپنے ڈول کا پانی اپنے بھائی کے ڈول میں انڈیل دینا صدقہ ہے[5]۔" دوسری حدیث میں فرمایا: "آدمی کا ایک بار 'سبحان اللہ' کہنا صدقہ ہے، ایک بار 'اللہ اکبر' کہنا صدقہ ہے۔ ایک بار 'الحمد للہ' کہنا صدقہ ہے۔ ایک بار کا 'لا الٰہ الا اللہ' کہنا صدقہ ہے۔ بھلائی (معروف) کا حکم دینا صدقہ ہے۔ برائی (منکر) سے منع کرنا صدقہ ہے۔ اسی طرح حلال طریقے سے آدمی کا جنسی خواہش پورا کرنا بھی صدقہ ہے[6]۔" ایک اور موقعہ پر ارشاد فرمایا کہ: "جو مسلمان کوئی پودا لگاتا یا کوئی چیز بوتا ہے، پھر اس سے کوئی پرندہ، جانور یا انسان کھاتا ہے تو یہ چیز اس کے لئے صدقہ شمار ہوتی ہے[7]۔"

---

[1] حوالہ سابق

[2] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب۔ باب الساعی علی المسکین، مسلم جلد ۲۔ کتاب الزہد۔ باب فضل الاحسان الی الارملۃ الخ

[3] بخاری جلد ۱۔ کتاب الادب، باب فضل من یعول یتیما۔ نیز، مسند احمد: ۵/۲۵

[4] ترمذی جلد ۲۔ ابواب البر والصلۃ، باب ما جاء فی طلاقۃ الوجہ وحسن البشر [5] حوالہ سابق، باب ما جاء فی صنائع المعروف، قال الترمذی ہٰذا حدیث حسن غریب [6] مسلم جلد ۱۔ کتاب بیان ان اسم الصدقۃ یقع علی کل نوع من المعروف۔ [7] بخاری جلد ۱۔ ابواب الحرث والمزارعۃ، باب فضل الزرع والغرس، مسلم جلد ۲۔ کتاب المساقاۃ والزرع باب فضل الغرس والزرع۔

خدا اور بندگان خدا کے حقوق کے علاوہ تیسری چیز جس کے بغیر اسلام کے مطلوبہ تصور دینداری تکمیل نہیں ہوتی، جیسا کہ اشارہ کیا گیا، جہاد ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ آدمی دین اور اس کے تقاضوں پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ دنیا کے اندر اس کے غلبہ و نفاذ کے لیے کوشاں ہو۔ یہاں تک کہ پوری دنیا پر اسلام کا پھریرا لہرا جائے، اسلامِ نظامِ زندگی کی راہ کی رکاوٹوں کو ایک ایک کر کے ختم کر دیا جائے اور دنیا کے اندر باطل افکار و نظریات اور ان کے علمبرداروں کے لیے کوئی جگہ باقی نہ رہے۔ اس مقصد کے لیے بسا اوقات زبان اور قلم کا جہاد کافی ہوگا۔ لیکن ایک مرحلہ آئے جب تلوار کو نیام سے نکالنا پڑے گا۔ اور اسلام کا کلمہ بلند کرنے کی خاطر جان ہتھیلی پر رکھ کر میدانِ جنگ میں نکل آنا ہوگا۔ یعنی قتال اور جنگ، جس کے لیے عملاً نہیں تو ذہناً ہر مسلمان کو تیار رہنا چاہیے۔ جس شخص کے احساسات و جذبات اس کیفیت سے عاری ہوں اس کی زندگی ایمان و اسلام کی نہیں بلکہ نفاق اور بے دینی کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے:

من مات ولم یغز ولم یحدث بہ نفسہ مات علی شعبۃ من نفاق[1]

جس کسی کو موت آئے اس حال میں کہ وہ (اللہ کے راستے میں) لڑے، نہ اس کے دل میں اس کا خیال آئے تو وہ نفاق کے کسی نہ کسی درجہ پر مرتا ہے۔

مسلمان کی زندگی میں اس کے بغیر ایسا خلا رہتا ہے جسے کسی دوسری صورت سے پُر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے موقع پر فرمایا:

من لقی اللہ بغیر اثر من جہاد لقی اللہ وفیہ ثلمۃ[2]

جو کوئی اللہ سے ملے گا اس حال میں کہ اس کے اوپر (اللہ کے راستے میں) جہاد کا نشان نہ ہوگا، تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے اندر ایک (بہت بڑا) خلا ہوگا۔

دینداری کا یہ راستہ کٹھن ہے اور اپنے ساتھ بڑے مسائل اور مشکلات رکھتا ہے۔ لیکن اسلام اسی دینی زندگی کا قائل ہے۔ ان مسائل سے کٹ کر بظاہر یکسو مذہبی زندگی اس کے لئے کسی صورت قابل قبول نہیں۔ حضرت ابو امامہؓ صحابی بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] مسلم جلد ۲۔ کتاب الامارۃ، باب ذم من مات ولم یغز، الخ۔ نسائی جلد ۲۔ کتاب الجہاد، باب التشدید فی ترک الجہاد،

[2] ترمذی جلد ۱۔ ابواب فضائل الجہاد، باب بلا ترجمہ۔ ابن ماجہ۔ ابواب الجہاد، باب التغلیظ فی ترک الجہاد۔ قال الترمذی حدیث غریب

ساتھ کسی 'سریہ' میں نکلے سفر کے دوران قافلہ کے ایک شخص کا گزر کسی غار کے پاس سے ہوا جہاں اسے پانی کی سہولت نظر آئی۔ خیال ہوا کیوں نہ یہیں رہ پڑے پانی موجود ہی ہے۔ آس پاس میں ساگ سبزی بھی مل ہی جائے گی جس سے جسم و جان کا رشتہ قائم رکھنا مشکل نہ ہوگا۔ اور اس طرح دنیا کے جھمیلوں سے کٹ کر وہ پوری یکسوئی کے ساتھ خدا تعالیٰ کی طاعت وعبادت میں لگا رہے گا۔ اجازت لینے کے لیے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور اپنے ارادے کی تفصیل بیان کی۔ اس کے جواب میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا وہ 'اسلامی تصور مذہب' کا بہترین ترجمان ہے۔ اسلام کے اس آئینے کو ان لوگوں کو اپنے سامنے ضرور رکھنا چاہیے جو مذہب کو انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ قرار دیتے ہوئے اسلام کو بھی اسی صف میں گھسیٹنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا:

انی لم ابعث بالیہودیۃ ولا	مجھے یہودیت اور نصرانیت دے کر نہیں بھیجا گیا
بالنصرانیۃ ولکنی بعثت با	ہے بلکہ میں نرم حنیفیت دے کر بھیجا گیا ہوں۔ اس
لحنفیۃ السمحۃ والذی	ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے،
نفس محمد بیدہ لغدوۃ	خدا کے راستے میں (جہاد کے لیے) ایک صبح
او روحۃ فی سبیل اللہ خیر	یا شام کا نکلنا دنیا وما فیہا سے بہتر ہے۔ اور تم
من الدنیا وما فیہا ولمقام	میں کسی شخص کا (تھوڑی دیر کے لیے بھی) جنگ کی
احدکم فی الصف خیر	صفوں میں کھڑا ہونا نماز کے لیے ساٹھ سال
من صلاتہ ستین سنۃ[1]	کھڑے رہنے سے بہتر ہے۔

[1] مسند احمد: ۵/۲۶۶۔ نیز ملاحظہ ہو: ترمذی جلد ۱۔ ابواب فضائل الجہاد، باب بلا ترجمہ۔ الفاظ میں اختلاف ہے۔

خُلع اور اس کے احکام

سید جلال الدین عمری

'خلع' کے لغوی معنی ہیں کھینچنا اور نکالنا۔ اسی سے کہا جاتا ہے خَلَعَ النعلَ۔ جوتا اتارا خلع الثوب والرداء، کپڑا اور چادر اتاری۔ قرآن مجید نے میاں بیوی کے تعلق کو لباس سے تعبیر کیا ہے۔ فرمایا هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ: ۱۸۷) یہ تعلق گویا معنوی لباس ہے۔ خلع کے ذریعہ میاں بیوی اسی لباس کو اتار کر ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ استعمال میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ حسی چیزوں کے الگ کرنے کو خَلع (بفتح خاء) اور ازدواجی رشتہ کے ایک خاص طریقہ سے منقطع ہونے کو خُلع (بضم خاء) کہا جاتا ہے[1]

اگر مرد عورت کو طلاق دے تو اس نے اسے جو مہر دیا ہے، چاہے وہ کتنی ہی بڑی رقم کیوں نہ ہو اسے واپس نہیں لے سکتا۔ (النساء: ۲۰)

لیکن خلع کی صورت میں مرد عورت سے مال لے کر اسے الگ کرتا ہے۔ ارشاد ہے۔

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ	اگر تم لوگوں کو ڈر ہو کہ میاں بیوی حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ عورت بدلہ دے کر خود کو چھڑا لے۔ (البقرہ: ۲۲۹)

خلع کے جواز پر امت کا اجماع ہے۔ صرف ایک تابعی عبداللہ المزنی کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ اس لئے کہ سورہ نساء میں میاں بیوی کی علیحدگی کی صورت میں عورت سے مہر واپس لینے سے منع کیا گیا ہے۔

اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں۔

ا۔ سورۂ نساء کی جس آیت کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عورت سے زبردستی مہر واپس لینے سے منع کیا گیا ہے لیکن اگر وہ اپنی خوشی سے

---

[1] ابن منظور: لسان العرب مادہ خلع

مہر واپس کرے تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قرآن نے صاف کہا ہے فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا (النساء: ۴) یعنی عورت خوشی سے اپنا مہر شوہر کو دے تو وہ اس سے بے تکلف فائدہ اٹھا سکتا ہے[1]

۲۔ دوسرے یہ کہ یہ دو الگ حکم ہیں ان میں سے ایک کے ناسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۳۔ علاوہ ازیں صحیح احادیث سے خلع کا جواز ثابت ہے[2]

علامہ ابن جریر طبری کہتے ہیں۔ اس رائے کے غلط ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ صحابہ، تابعین اور بعد کے لوگوں کا خلع کے جواز پر اجماع ہے۔ پھر یہ کہ سورۂ نساء میں کہا گیا ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے تو اس سے مہر نہ لے اور یہاں ایک دوسری بات کہی جارہی ہے۔ وہ یہ کہ بیوی کی نفرت یا نافرمانی کی وجہ سے اگر یہ اندیشہ پیدا ہو جائے کہ میاں بیوی حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکتے تو بیوی مال دے کر شوہر سے علٰحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ یہ دو مختلف صورتیں ہیں ان کے احکام بھی مختلف ہیں[3]

خلع کے لئے عورت فدیہ دے گی

آیت میں 'افتدت' کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی ہیں قیدی نے فدیہ دے کر قید سے آزادی حاصل کرلی۔ حدیث میں آتا ہے کہ عورت مرد کے پاس 'اسیر' ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس پر قیدی کے احکام نافذ ہوتے ہیں۔ یہ تعبیر ہے اس بات کی کہ مرد اس کا قیم اور نگراں ہے اور معروف میں اس کے احکام کی بجا آوری اس کے لئے ضروری ہے۔ خلع میں عورت مال دے کر قید نکاح سے آزادی حاصل کرتی ہے اس لیے اسے فدیہ کہا گیا ہے۔ امام اکمل الدین بابرتی کہتے ہیں:۔

سمی اللہ تعالیٰ ما اعطتہ فداء	خلع میں عورت جو مال دیتی ہے اسے اللہ تعالیٰ
من فداہ من الاسر اذا استنقذہ	نے 'فداء' کہا ہے 'فداہ من الاسر'
لما ان النساء عوان عند	کا مطلب ہے اس نے اسے قید سے
الازواج بالحدیث وکان	نکال لیا۔ حدیث کی رو سے عورتیں

---

[1] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۳۷ [2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۹/۳۱۸ [3] ابن جریر طبری ۴/۵۸۱ تحقیق محمود محمد شاکر مطبوعہ مصر۔ اس مسئلہ پر مزید بحث آگے آرہی ہے۔

المال الذی یعطی فی تخلیصھن فداء[1] — اپنے شوہروں کے پاس قید ہیں۔ لہٰذا وہ مال جو انھیں چھڑانے کے لیے دیا جاتا ہے وہ فدیہ ہے۔

آیت میں ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ خلع کے لیے عورت کے مال دینے اور مرد کے اسے قبول کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس کو ' فلا جناح علیھما ' کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ زمخشری کہتے ہیں

فلا جناح علی الرجل فی ما اخذ ولا علی المرأۃ فی ما اعطت[2] — (خلع میں) مرد نے جو مال لیا ہے اس کے لینے میں اور عورت نے جو مال دیا ہے اس کے دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

علامہ رشید رضا مصری کہتے ہیں کہ اگر عورت خلع کا مطالبہ کرے تو مرد نے اسے جو مہر دیا ہے اسے وہ واپس لے سکتا ہے۔ اس میں کوئی قباحت یا گناہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے۔ لہٰذا وہ بیوی کی جدائی کے ساتھ مال (مہر) کا نقصان بھی کیوں برداشت کرے۔ لیکن اس کے ساتھ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ اس اقدام میں عورت کے لیے بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگوں کی سمجھ میں اس کی معنویت نہیں آئی ہے۔ حالانکہ اس میں معنویت ہے۔ عورت کا طلاق کا مطالبہ کرنا شرعاً بھی اور عام رواج میں بھی قابلِ مذمت سمجھا جاتا ہے۔ یہاں بتایا یہ گیا ہے کہ اگر عورت یہ سمجھتی ہے کہ وہ ازدواجی زندگی میں حدود اللہ پر قائم نہیں رہ سکتی تو مال دے کر شوہر سے علٰحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ اس میں کوئی حرج یا گناہ نہیں ہے۔[3]

خلع کی دو صورتیں

خلع کی دو شکلیں ہیں۔ ایک یہ کہ مرد کی طرف سے اس کی ابتدا ہو جیسے وہ یہ کہے کہ تم مجھے ایک ہزار روپیہ دو تو میں تمہیں خلع دے دوں گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرد نے خلع کے لیے مال کی شرط رکھی ہے۔[4]

---

[1] بابرتی العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۱۹۹/۳ [2] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل، ۱۵۵/۱ مطبوعہ کلکتہ۔ یہی بات الفاظ کے فرق کے ساتھ قاضی بیضاوی (انوار التنزیل سورہ' بقرہ ص۵۱) ابن کثیر (تفسیر ۲۷۲/۱) اور ابوالسعود (علی ہامش الرازی) ۱۴۹/۲ نے بھی کہی ہے [3] رشید رضا: تفسیر المنار ۳۸۹/۲ [4] اسے فقہ میں تعلیق الطلاق بقبول المال کہا گیا ہے۔ در المختار مع رد المحتار ۷۶۸/۲

اس صورت میں ــــــ

۱۔ عورت اگر اس شرط کو مان لے تو طلاق ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

۲۔ عورت کے اس شرط کو قبول کرنے سے پہلے مرد نہ تو اسے واپس لے سکتا ہے اور نہ عورت کو اس کے قبول کرنے ہی سے منع کر سکتا ہے۔

۳۔ مرد کو شرط خیار نہیں ہوگا یعنی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں اتنی رقم پر خلع کرتا ہوں لیکن مجھے تین دن کا اختیار رہے گا۔ اس دوران میں اسے ختم بھی کر سکتا ہوں۔

۴۔ جس مجلس میں مرد نے یہ شرط رکھی ہے اس مجلس کے ختم ہونے سے یہ شرط ختم نہیں ہو جائے گی۔ عورت اسے بعد میں بھی قبول کر سکتی ہے۔ یا یہ کہ اگر عورت اس مجلس میں نہیں ہے تو اس کی اطلاع ملنے پر بھی اسے منظور کر سکتی ہے۔

خلع کی دوسری شکل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے اس کی ابتدا ہو۔ یہ گویا عورت کی طرف سے خلع کے لیے معاوضہ کی پیش کش ہوئی۔ اس صورت میں اوپر کے احکام بدل جائیں گے

۱۔ شوہر کے اس پیش کش کو قبول کرنے سے پہلے اسے وہ واپس لے سکتی ہے۔

۲۔ اسے شرط خیار حاصل ہوگا۔ اگر شوہر اس سے یہ کہے کہ میں اتنی رقم پر تم سے خلع کر رہا ہوں تمہیں تین دن کا یا اس سے زیادہ کا اختیار ہے تو اگر وہ اس مدت میں اسے قبول کرلے تو خلع ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

۳۔ جس مجلس میں عورت نے پیش کش کی ہے اسی مجلس میں اسے قبول کرنا ہوگا۔ ورنہ یہ پیش کش ختم ہو جائے گی۔

چونکہ خلع میں عورت معاوضہ دیتی ہے اس لیے اسے اچھی طرح معاوضہ کے بارے میں معلوم ہونا چاہیے اگر کوئی شخص عربی یا انگریزی میں عورت سے کہے کہ میں تم سے خلع کر رہا ہوں اور تم مہر واپس کردو اور وہ ان زبانوں کو نہ جانتی ہو تو خلع نہیں ہوگا۔[1]

خلع کے اسباب اور ان کا حکم

خلع مختلف حالات میں اور مختلف اسباب سے ہو سکتا ہے۔

(۱) میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کو ناپسند کرتے ہوں۔ (۲) شوہر بیوی کو چاہتا ہے لیکن بیوی شوہر

[1] ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/ ۷۶۸ ــ ۷۶۹

نہ چاہتی ہو۔ (۳) شوہر بیوی کو ناپسند کرے لیکن بیوی شوہر کو پسند کرے (۴) دونوں کو ایک دوسرے سے کوئی معقول شکایت نہ ہو۔ ان سب صورتوں پر ہم الگ الگ غور کریں گے۔

اب پہلی صورت کو لیجئے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ	اگر تمہیں ڈر ہو کہ میاں بیوی حدود اللہ کو قائم
فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ	نہ رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس فدیہ میں
بِہٖ ؕ	کوئی گناہ نہیں جسے دے کر عورت اپنے آپ
	کو چھڑالے۔

ان الفاظ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ خلع اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ میاں بیوی دونوں کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ ازدواجی زندگی میں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ صرف کسی ایک کی رائے یا خوف اس میں کافی نہیں ہے۔ حضرت سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں۔

لا یحل الخلع حتیٰ یخافا ان	خلع اسی وقت جائز ہوگا جب کہ میاں بیوی
لا یقیما حدود اللہ فی العشرۃ	دونوں کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ اپنی معاشرت میں
التی بینھما۔	اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھیں گے۔

یہی رائے تابعین میں عامر بن عبد اللہ بن مسعودؓ اور قاسم بن محمدؒ کی ہے[۱]

علامہ ابن منذر بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ یہ رائے قرآن کی آیت کے مطابق ہے اور اس سلسلہ کی روایات کے بھی خلاف نہیں ہے[۲]

(۲) دوسری صورت یہ کہ شوہر کو تو بیوی سے نفرت نہ ہو لیکن بیوی اسے ناپسند کرتی ہو۔ اس صورت میں جمہور ائمہ و فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عورت مرد سے خلع حاصل کرلے[۳]

---

[۱] تفسیر ابن جریر طبری طبع جدید ۴/ ۵۶۲ [۲] فتح الباری ۹/ ۳۲۳ [۳] امام ابن جریر طبری نے حضرت سعید بن مسیب وغیرہ کی رائے کی تائید کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ لیکن اس کی جو توجیہ انھوں نے کی ہے اس سے دونوں رایوں کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس سے خلع حاصل کرسکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت مرد سے نفرت کرے تو فطری طور پر مرد بھی اس سے نفرت کرے گا اور عورت کے حقوق ادا کرنے میں اس سے کوتاہی ہوگی۔ (اس لئے اختلاف کو دونوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے) جب ہی تو مسلمانوں کو یہ خوف لاحق ہوگا کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ اگر عملاً یہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

آیت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ اس میں ایک عمومی صورت حال بیان ہوئی ہے۔ انھا جرت علی حکم الغالب[1] مطلب یہ کہ اکثر و بیشتر میاں بیوی کے اختلاف ہی کی وجہ سے خلع کی نوبت آتی ہے، اس لیے فرمایا گیا ہے کہ ان میں اختلاف ہو تو خلع کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میاں بیوی دونوں میں اختلاف ہو تو ہی خلع ہو سکتا ہے۔ عورت شوہر کو ناپسند کرے تو اس سے خلع نہیں حاصل کر سکتی[2]۔

اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورت کے شوہر کو ناپسند کرنے کی وجہ سے خلع ہوا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز نماز فجر کے لئے حجرہ سے نکلے تو دیکھا کہ ایک عورت کھڑی ہے۔ آپ نے دریافت فرمایا کون ہے؟ انھوں نے عرض کیا میں حبیبہ بنت سہل ہوں[3]۔ آپ نے فرمایا کہو کیا بات ہے؟ انھوں نے عرض کیا۔ میں ثابت بن قیس کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ مجھے ان کے دین واخلاق پر تو کوئی اعتراض نہیں[4]۔ البتہ میں انھیں ناپسند کرتی ہوں[5]۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت ہی خوبصورت اور ثابت بن قیس انتہائی بدشکل تھے۔ انھوں نے رسول اللہ صلی

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) دونوں ایک دوسرے کے حقوق ادا نہ کر رہے ہوں تو اندیشہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اندیشہ اس چیز کا ہوتا ہے جو عملاً ابھی واقع نہ ہوئی ہو۔ مطلب یہ کہ قرآن یہ نہیں کہتا کہ میاں بیوی دونوں حدود اللہ توڑ دیں تب ان کے درمیان خلع ہو سکتا ہے بلکہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھنے کا اندیشہ ہو تو خلع ہو سکتا ہے۔ یہ اندیشہ عورت کی نافرمانی سے پیدا ہوتا ہے تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۶۳ – ۵۶۴

[1] فتح الباری ۳۱۹/۹ [2] ہدایہ کی ایک عبارت سے بھی اسی قسم کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام کہتے ہیں۔ **ھذا الشرط خرج مخرج الغالب اذ الباعث علی الاختلاع غالبًا ذالك لانه شرط معتبر المفهوم** ۔ فتح القدیر ۱۹۹/۳ یعنی یہ کہ یہ شرط کہ میاں بیوی دونوں میں اختلاف ہو تو خلع ہو سکتا ہے اس لیے ہے کہ علیحدگی بالعموم دونوں کے اختلاف ہی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ ایک لازمی شرط ہے۔ اس کے بغیر خلع نہ ہوگا۔

[3] بعض روایات میں ان کا نام حبیبہ بنت سہل اور بعض میں جمیلہ بنت عبداللہ بن ابی آتا ہے۔

[4] ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب الخلع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت بن قیس نے انھیں مارا تھا اور ان کے ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے اس کے باوجود اپنے شوہر کی بدخلقی کی شکایت نہیں کی۔ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ یہ دراصل دو عورتوں کے واقعات ہیں۔ اس لیے کہ ان کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان کے سیاق و سباق جدا ہیں اور دونوں صحیح روایات سے ثابت ہیں۔ فتح الباری ۳۲۱/۹ [5] روایت کے الفاظ ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں نے خیمہ کا پردہ ہٹایا تو دیکھا کہ وہ کچھ لوگوں کے ساتھ آرہے تھے۔ یہ ان سب میں سیاہ، سب سے پست قامت اور سب سے بدشکل تھے۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ ثابت نے مہر میں جو باغ تمہیں دیا ہے، کیا تم اسے واپس کردوگی؟ انھوں نے عرض کیا جی ہاں! میں اس کے لئے تیار ہوں۔ آپ نے ثابت بن قیس سے کہا باغ لے لو اور اسے طلاق دے دو۔[1]

اس پورے واقعہ میں رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے حضرت ثابت بن قیسؓ سے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ وہ بھی اپنی بیوی کو ناپسند کرتے ہیں یا نہیں؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے محبت کرے یا نفرت کرے، بیوی اسے ناپسند کرتی ہے تو اس سے خلع حاصل کرسکتی ہے۔ اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔

ان الشقاق اذا حصل من قبل المرأۃ فقط جاز الخلع والفدیۃ ولا یتقید ذالک بوجودہ منھما جمیعا وان ذالک یشرع اذا کرھت المرأۃ عشرۃ الرجل ولو لم یکرھھا ولم یر منھا ما یقتضی فراقھا[2]	اگر اختلاف صرف عورت کو ہو تو بھی خلع اور فدیہ جائز ہے۔ اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اختلاف دونوں ہی کو ایک ساتھ ہو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خلع اس وقت مشروع ہے جب کہ عورت مرد کے ساتھ رہنا نہ پسند کرے چاہے مرد اسے ناپسند نہ کرتا ہو یا اس کی کوئی ایسی حرکت اس نے نہ دیکھی ہو، جو اس سے علٰحدگی کا تقاضا کرے۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) ما اعتب علیہ فی خلق ولا دین ولکن اکرہ الکفر فی الاسلام۔ بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع (ان کے اخلاق اور دین میں کوئی عیب نہیں ہے البتہ میں اسلام میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں) اس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں لیکن اگر ہمارے درمیان جدائی نہ ہو تو ڈر ہے کہ ان سے علٰحدگی کے لیے کہیں دین سے نہ پھر جاؤں۔ دوسرا مطلب یہ کہ انھوں نے شوہر کی نافرمانی کو کفر سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی یہ کہ میں ان کے شرعی حقوق نہیں ادا کرسکوں گی۔ اس طرح اسلام کے اندر رہتے ہوئے شوہر کی نافرمانی کی مرتکب ہوں گی فتح الباری ۹/۳۲۲

[1] بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع۔ مع فتح الباری ۹/۳۲۱-۳۲۲۔ ابوداؤد، کتاب الطلاق۔ نسائی، کتاب الطلاق، ماجاء فی الخلع۔ ابن ماجہ، ابواب الطلاق، باب المختلعۃ یأخذ ما اعطاہا۔ اس واقعہ کی بعض اور تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

[2] فتح الباری ۹/۳۲۳

اسی بات کو امام شوکانی نے ان الفاظ میں کہا ہے۔

ان مجرد الشقاق من قبل المرأۃ کاف فی جواز الخلع[1]	خلع کے جائز ہونے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ عورت کو شوہر سے اختلاف ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں

ان المرأۃ اذا کرهت زوجها لخلقه او خلقه او دینه او کبره او ضعفه او نحو ذالك وخشیت ان لا تؤدی حق اللہ فی طاعته جاز له ان تخالعه بعوض تفتدی به نفسها منه[2]	اگر عورت اپنے شوہر کو اس کی جسمانی خرابی یا اس کے دین و اخلاق یا اس کے بڑھاپے یا اس کے ضعف اور کمزوری یا اسی نوعیت کے کسی دوسرے سبب سے ناپسند کرے اور اسے یہ ڈر ہو کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی اطاعت کا جو حق اس پر عائد کیا ہے اسے وہ ادا نہیں کر سکے گی تو معاوضہ دے کر اپنے آپ کو اس سے آزاد کرا لینا (خلع حاصل کر لینا) اس کے لیے جائز ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عورت تو شوہر کو چاہتی ہو لیکن شوہر کسی وجہ سے عورت کو ناپسند کرے اس صورت میں اس کے سامنے طلاق کا راستہ کھلا ہے۔ طلاق میں وہ مہر واپس نہیں لے سکتا[3] اس صورتِ حال میں اس کا بھی امکان ہے کہ وہ بجائے طلاق دینے کے عورت کو خلع لینے پر مجبور کرے۔ تاکہ اس سے مالی فائدہ اٹھا سکے۔ یہ ایک غلط اور ناجائز رویہ ہے۔ اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

(۴) چوتھی صورت یہ کہ میاں بیوی دونوں میں سے کسی کو بھی دوسرے سے شکایت نہ ہو اس کے باوجود وہ علیحدگی اختیار کرلیں۔ یہ بہت ہی غیر اخلاقی اور ناشائستہ رویہ ہے۔ اسلام نے اس بات کو سخت ناپسند کیا ہے کہ مرد بلاوجہ بیوی کو طلاق دے۔ اسی طرح اس نے اس عورت کو بھی سخت وعید سنائی ہے جو محض کسی دوسرے شخص سے جنسی لذت حاصل کرنے کے لیے اپنے شوہر سے خلع حاصل کرے۔

حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

---

[1] نیل الاوطار: ۶/۳۶، ۲۷ [2] ابن قدامہ: المغنی ۷/۵۱ [3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ راقم کا مضمون 'طلاق کا مسئلہ' مطبوعہ تحقیقات اسلامی اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۲ء

ایما امرأة سألت زوجها طلاقا فی غیر ما بأس فحرام علیها رائحة الجنة[1]

جو عورت بغیر کسی مجبوری کے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرے تو اس پر جنت کی خوشبو (بھی) حرام ہے۔

حضرت ابوہریرۃؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

المنتزعات والمختلعات هن المنافقات[2]

اپنے شوہروں سے زبردستی الگ ہو جانے والی اور خلع حاصل کرنے والی عورتیں ہی منافق ہیں۔

ثابت بن قیس کی بیوی کے واقعہ سے خلع کا جواز نکلتا ہے اور ان حدیثوں سے اس کی حرمت ظاہر ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان اس طرح تطبیق دی جا سکتی ہے کہ خلع اس وقت جائز ہے جب کہ اس کے لیے کوئی (معقول) سبب ہو، بغیر کسی سبب کے یہ ناجائز ہے[3]

خلع میں کیا چیز فدیہ بن سکتی ہے؟

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ خلع میں جو چیز عورت فدیہ کے طور پر دے گی اسے معلوم اور متعین ہونا چاہیے۔ امام مالک کے نزدیک غیر متعین چیز بھی خلع کا بدل بن سکتی ہے۔ مثلاً باغ کی جو فصل ابھی تیار نہیں ہوئی ہے اس کے عوض خلع حاصل کرنا۔

جو چیزیں حلال نہیں ہیں جیسے شراب اور سور وغیرہ اگر وہ خلع میں عوض کے طور پر طے ہو جائیں تو ایک مسلمان کے نزدیک ان کی کوئی قیمت نہیں ہے اس لیے احناف اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مرد عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں عورت مہر مثل دے گی۔ اس کے ساتھ

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب النکاح، باب الخلع والطلاق بحوالہ احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی

[2] نسائی، کتاب الطلاق، باب ماجاء فی الخلع۔ مسند احمد ۲/۴۱۴

[3] فتح الباری ۹/۳۲۴ - ۳۲۵۔ یہی بات امام شوکانی نے ان الفاظ میں کہی ہے۔ واحادیث الباب قاضیة بانه یجوز الخلع اذا کان ثم سبب یقتضیه فیجمع بینها وبین الاحادیث القاضیة بالتحریم بحملها علی ما اذا لم یکن ثم سبب یقتضیه نیل الاوطار ۷/۳۴

اس پر ان سب کا اتفاق ہے کہ اس صورت میں طلاق بہرحال واقع ہو جائے گی[1]

خلع کے لئے کتنا فدیہ لیا جا سکتا ہے؟

ایک سوال یہ ہے کہ خلع کی صورت میں مرد کتنا فدیہ عورت سے لے سکتا ہے؟ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ مرد عورت سے صرف مہر واپس لے سکتا ہے۔ اس سے زیادہ کوئی چیز لینا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔

امام اوزاعی کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب، عطاء بن ابی رباح اور امام زہری کی رائے یہ ہے کہ جو شخص بیوی کو ناپسند کرے وہ خلع کی صورت میں صرف اس سے وہ مہر واپس لے جو اس نے اسے دیا ہے۔

حکم بن عتیبہ اور معمر کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ فرماتے تھے۔ لایاخذ من المختلعة فوق ما اعطاھا (آدمی عورت سے خلع کرے تو جو مہر اسے دیا ہے اس سے زیادہ اس سے نہ لے)

حضرت حسن بصری سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے دو سو درہم بیوی کا مہر مقرر کیا۔ کیا وہ خلع کے وقت اس سے چار سو در لے سکتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا خدا کی قسم یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ مہر سے زیادہ رقم اس سے لے۔

حضرت طاؤس کہتے ہیں کہ آدمی نے مہر میں جو دیا ہے خلع میں اس سے زیادہ لینا اس کے لیے حلال نہیں ہے[2]

اس کی ایک دلیل اس آیت کا سیاق و سباق ہے جس میں خلع کا بیان ہے۔ اس میں پہلے یہ کہا گیا ہے کہ عورت کو طلاق دی جائے تو اس سے مہر واپس نہ لیا جائے۔ اس کے بعد خلع کا ذکر ہے۔ اس میں عورت سے کچھ لینے کی اجازت ہے۔ جب اوپر مہر کا ذکر ہوا ہے تو خلع میں بھی اسی کا ذکر ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ طلاق میں مہر نہیں لینا چاہیے البتہ خلع میں لیا جا سکتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث ہے۔ ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے اپنے شوہر سے جب الگ ہونا چاہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا ان یاخذ منھا حدیقته ولا یزداد[3] (جو باغ انھوں نے مہر میں بیوی کو دیا ہے وہ ان سے واپس لے لیں۔ اس سے زیادہ نہیں)

ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی بیوی سے پوچھا

---

[1] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/ ۷۳-۷۴، [2] یہ تمام اقوال تفسیر ابن جریر طبری ۴/ ۵۷۳-۵۷۵ سے لئے گئے ہیں۔ [3] ابن ماجہ، ابواب الطلاق، باب المختلعۃ یاخذ ما اعطاھا۔ السنن الکبری: ۷/ ۳۱۳

کہ ثابت نے جو باغ تمہیں دیا ہے کیا تم اسے واپس کر دوگی ؟ انھوں نے عرض کیا 'نعم وزیادۃ' ہاں ! اس سے کچھ زیادہ بھی ۔ آپ نے فرمایا ۔'اما الزیادۃ فلا ولکن حدیقتہ' (زیادہ تو نہیں البتہ ان کا باغ لوٹا دو) چنانچہ ثابتؓ نے اپنا باغ لے لیا اور انھیں الگ کر دیا[1]۔

اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ خلع میں مہر سے زیادہ لینا صحیح نہیں ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک خلع کا معاوضہ میاں بیوی کی باہم رضامندی سے طے ہوتا ہے ۔ اس کی کوئی حد نہیں متعین کی جاسکتی ۔ یہ مہر سے کم بھی ہوسکتا ہے اور زیادہ بھی ۔ امام خطابی کہتے ہیں۔

ذھب اکثر الفقھاء الی ان ذٰلک جائز علی ما تراضیا علیہ قل ذلک او کثر[2] — اکثر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ خلع میں میاں بیوی دونوں جتنے مال پر بھی راضی ہو جائیں جائز ہے ۔ چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔

یہی بات ابن بطال نے اس طرح کہی ہے۔

ذھب الجمھور الی انہ یجوز للرجل ان یاخذ فی الخلع اکثر مما اعطاھا[3] — جمہور کی رائے یہ ہے کہ آدمی نے عورت کو جو دیا ہے خلع میں وہ اس سے زیادہ لے سکتا ہے۔

اس کی ایک دلیل قرآن مجید کے وہ الفاظ ہیں جن میں خلع کا حکم بیان ہوا ہے۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ — ان دونوں پر اس فدیہ میں کوئی گناہ نہیں جسے دے کر عورت اپنے آپ کو چھڑا لے۔

یہ الفاظ عام ہیں ۔ ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عورت اپنے پاس سے جو چاہے دے کر خلع حاصل کر سکتی ہے ۔ اسے مہر کی مقدار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے[4]۔

---

[1] دارقطنی مع التعلیق المغنی ص۳۹۶، ۳۹۷ مطبوعہ ہند ۔ بیہقی : السنن الکبری ۷/۳۱۴ [2] معالم السنن ۳/۲۵۵ [3] فتح الباری ۹/۳۱۹ [4] تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۷۵ ۔ بعض لوگوں نے اس کی تشریح ہی مہر سے کی ہے ۔ یہ صحیح نہیں ہے ۔ ابوجعفر کہتے ہیں ربیع اس بات کو صحیح نہیں سمجھتے تھے کہ شوہر نے بیوی کو جو مہر دیا ہے خلع میں اس سے زیادہ لے ۔ اور فی ما افتدت بہ (من المھر) پڑھا کرتے تھے ۔ طبری ۴/۵۷۳ امام ابن جریر طبری کہتے ہیں ۔ مصحف میں جو لفظ نہیں ہے یہ اس میں اضافہ ہے اس لیے ناقابل قبول ہے ۴/۵۸۲ ۔ اسماعیل قاضی کہتے ہیں ادعی بعضھم ان المراد بقولہ فی ما افتدت بہ ای بالصداق وھو مردود لانہ لم یقید فی الآیۃ بذالک فتح الباری ۹/۳۲۴ یعنی بعض لوگوں نے فی ما افتدت بہ کی تشریح مہر سے کی ہے ۔ لیکن یہ قابل رد ہے ۔ اس لیے کہ آیت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا تھا کہ وہ بیوی سے صرف وہ باغ واپس لیں جو انھوں نے مہر میں دیا تھا۔ اس سے زیادہ نہ لیں۔ اس سے بھی یہ استدلال کیا گیا تھا کہ خلع میں مہر سے زیادہ لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ خلع کے لیے یہ کوئی شرط ہے کہ آدمی مہر سے زیادہ کچھ نہ لے۔ اس لئے کہ یہ امکان بھی ہے کہ یہ بات آپ نے عورت کی ہمدردی میں کہی ہو[1]

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فیصلے بھی جمہور کی رائے کی تائید کرتے ہیں۔ امام بخاری فرماتے ہیں۔ اجاز عثمان الخلع دون عقاص راسھا[2] (حضرت عثمانؓ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عورت کے موباف کے علاوہ سب کچھ لے کر اسے خلع دے)

اس میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے وہ یہ ہے۔

ربیع بنت معوذ کہتی ہیں، میرے تعلقات شوہر سے اچھے نہیں تھے۔ ان سے مجھے اور مجھے ان سے تکلیف پہونچتی تھی۔ ایک روز میرے اور ان کے درمیان تند و تیز بات چیت ہوگئی۔ میں نے کہا۔ میرے پاس جو کچھ ہے وہ سب میں تمہیں دینے کے لیے تیار ہوں اگر تم مجھے جدا کردو۔ انھوں نے کہا یہ شرط منظور ہے۔ یہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور کا واقعہ ہے جب کہ دشمنوں نے انھیں محصور کر رکھا تھا۔ ان کے سامنے جب یہ معاملہ رکھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ شرط کا پورا کرنا ضروری ہے۔ میرے شوہر سے فرمایا۔ **خذ منھا متاعھا کلھا حتی عقاصھا**[3] (اس سے اس کا سب کچھ حتیٰ کہ اس کی موباف تک لے لو) چنانچہ میں نے اپنا پورا مال و متاع دے کر ان سے جدائی حاصل کی[4]

ایک عورت نے اپنے شوہر کی حضرت عمرؓ سے شکایت کی۔ آپ نے اسے سمجھایا لیکن اس نے نہیں مانا۔ آپ نے اسے تین دن (بعض روایات کے مطابق ایک دن) ایک گندے مکان میں بند رکھا۔ اس کے بعد اس سے حال پوچھا تو اس نے عرض کیا کہ اگر زندگی میں کبھی راحت ملی ہے تو بس یہی تین دن ہیں آپ نے اس کے شوہر سے کہا۔ اخلعھا ولو من قرطھا[5] (اس کے پاس کچھ نہ ہو تو اس کی بالیاں ہی لے

---

[1] فتح الباری ۲۲۴/۹ [2] بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع [3] یہ بیہقی کے الفاظ ہیں اوپر بخاری کے جو الفاظ نقل ہوئے ہیں وہ اس سے کسی قدر مختلف ہیں۔

[4] بیہقی، السنن الکبری ۳۱۵/۷۔ تفسیر ابن جریر ۵۷۸/۲۔ فتح الباری ۳۱۹/۹ [5] اس جملہ کا مطلب قتادہ ... [illegible] زمخشری، الکشاف ۱۵۵/۱ (اس کا پورا مال لے کر اسے خلع دے دو)

اسے الگ کر دو[1]

حضرت علیؓ کی یہ رائے اوپر گزر چکی ہے کہ آدمی خلع میں مہر سے زیادہ نہ لے۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ یہ ثابت نہیں ہے۔ اس کی سند منقطع ہے[2]۔

روایت ہے کہ صفیہ بنت ابوعبید کی لونڈی نے اپنا سب کچھ دے کر شوہر سے خلع حاصل کیا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو اس کا علم ہوا تو اسے انھوں نے ناپسند نہیں کیا[3]۔

خلع میں مہر سے زیادہ فدیہ لینا ناپسندیدہ ہے

اس کے ساتھ فقہاء اس پر متفق نظر آتے ہیں کہ خلع میں پورا پورا مہر یا اس سے زیادہ رقم لینا ناپسندیدہ ہے۔ حضرت سعید بن مسیبؒ کہتے ہیں کہ میں اسے پسند نہیں کرتا کہ آدمی نے جو مہر دیا ہے خلع میں اس سے زیادہ عورت سے لے۔ اسے اس کے پاس کچھ چھوڑ بھی دینا چاہیے تاکہ وہ زندگی گزار سکے[4]۔

ایک اور روایت میں ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ——— مجھے یہ بات پسند نہیں کہ آدمی نے جو مہر دیا ہے خلع میں وہ عورت سے لے لے۔ اسے کچھ چھوڑ بھی دینا چاہیے[5]۔

امام شعبی اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آدمی خلع میں عورت سے مہر سے زیادہ مال لے وہ کہتے تھے کہ اسے مہر سے کم لینا چاہیے[6]۔

ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ اگر عورت اپنا پورا مال دے کر خلع حاصل کرلے تو بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس معاملے میں کوئی ایسی حد نہیں مقرر کی ہے جس سے تجاوز کرنا ناجائز ہو۔ البتہ میں اسے پسند کرتا ہوں، واجب نہیں قرار دیتا کہ اگر آدمی کو یہ معلوم ہو کہ عورت کسی معصیت کی خاطر خلع نہیں حاصل کر رہی ہے بلکہ اس وجہ سے خلع حاصل کر رہی ہے کہ وہ شوہر کے حقوق ادا نہیں کر سکتی تو بغیر مال لیے اسے جدا کر دے۔ لیکن بخل کی وجہ سے اس کے لیے طبیعت آمادہ نہ ہو تو جو مہر دیا ہے وہ پورا کا پورا نہ وصول کرلے بلکہ اس سے کچھ کم ہی پر قناعت کرے[7]۔

امام مالک فرماتے ہیں۔

---

[1] بیہقی: السنن الکبری ۷/۳۱۵ ابن جریر ۴/۵۷۶ [2] المغنی ۷/۵۳ [3] موطا امام مالک کتاب الطلاق باب ماجاء فی الخلع۔ صفیہ بنت ابوعبید حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بیوی تھیں [4] تفسیر ابن جریر طبری ۴/ [5] فتح الباری ۹/۳۲۴ [6] ابن جریر طبری ۴ [7] تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۸۰ - ۵۸۱

لم ار احدا ممن یقتدی بہ یمنع ذلک لکنہ لیس بمکارم الاخلاق[1]
سلف میں جن کی اقتدا کی جاتی ہے ان میں سے کسی کو میں نے اس سے منع کرتے نہیں دیکھا لیکن یہ اعلیٰ اخلاق نہیں ہے۔

ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ مرد نے جو مہر دیا ہے خلع میں عورت سے اس سے زیادہ لینا ناپسندیدہ ہے۔ لیکن زیادہ لے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ آیت سے مہر سے زیادہ لینے کا جواز نکلتا ہے لیکن ثابت بن قیس کی بیوی کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پسندیدہ نہیں ہے۔ اس کی تائید حضرت عطا بن ابی رباحؒ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا۔

لا یاخذ من المختلعۃ اکثر مما اعطاھا[2]
جو عورت خلع حاصل کرے اسے جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لے

فقہ حنفی میں شوہر کے 'نشوز' اور بیوی کے 'نشوز' میں فرق کیا گیا ہے۔ اگر شوہر کو بیوی سے نفرت ہو یا اس کی زیادتی ہو تو اسے بیوی سے کسی قسم کا معاوضہ لے کر خلع کرنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر عورت نافرمان ہے اور شوہر کو ناپسند کرتی ہے تو شوہر نے جو مہر دیا ہے وہ واپس لے کر خلع کر سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی مہر سے زیادہ لینا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ حبیبہ بنت سہل اپنے شوہر کو ناپسند کرتی تھیں اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں مہر سے زیادہ لینے سے منع فرمایا۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں مرد عورت سے زیادہ معاوضہ لے کر خلع کرے تو قانوناً جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قرآن سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زیادہ لینا جائز ہے، حرام نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں کراہت بھی نہیں ہے۔ لیکن حدیث بتاتی ہے کہ اس میں کراہت ہے۔ کراہت کو ماننے کے باوجود جواز بہرحال باقی رہتا ہے[3]

خلع تفریق ہے یا طلاق

فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ خلع سے طلاق ہوتی ہے یا یہ فسخ نکاح ہے؟ حضرت

---

[1] فتح الباری ۳۱۹/۹ [2] المغنی ۵۳/۷ روایت کے لیے ملاحظہ ہو بیہقی ۳۱۴/۷

[3] جامع صغیر میں ہے کہ اگر عورت نافرمان ہے اور شوہر سے نفرت کرتی ہے تو مہر سے زیادہ معاوضہ لے کر خلع کرنے میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب میاں بیوی ایک دوسرے سے نفرت کریں تو زیادہ معاوضہ لے کر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عبداللہ بن عباسؓ فرماتے

الخلع تفریق ولیس بطلاق [۱] خلع تفریق ہے، طلاق نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی دلیل خلع سے متعلق حکم کا سیاق وسباق ہے۔ پہلے کہا گیا الطلاق مرتان، یعنی طلاق (رجعی) دو مرتبہ ہے۔ اس کے بعد خلع کا حکم ہے۔ پھر تیسری طلاق یا طلاق بائنہ کا ذکر کیا گیا ہے جس کے بعد عورت شوہر کے لیے صرف اسی وقت حلال ہوسکتی ہے جب کہ کسی دوسرے شخص سے اس کا نکاح ہو کر اس سے علیٰحدگی ہوجائے۔ (بقرہ آیت نمبر ۲۲۹) اگر خلع کو بھی طلاق مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چوتھی طلاق طلاقِ بائنہ ہوگی۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے [۲]

تابعین میں طاؤس اور عکرمہ کی یہی رائے ہے۔ امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول اس کی تائید میں ہے [۳]۔

علامہ خطابی کہتے ہیں کہ اس کی تائید حبیبہ بنت سہل کے اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ روایت میں آتا ہے فاخذ منها وجلست فی اهلها [۴] یعنی اپنا باغ ان سے واپس لے لیا اور وہ گھر بیٹھ گئیں۔

یہ طریقہ طلاق کا نہیں فسخ نکاح کا ہے۔ اگر یہ طلاق ہوتی تو شرائطِ طلاق پورے کئے جاتے۔ جس

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) خلع کرنا جائز ہے تو صرف بیوی شوہر سے نفرت کرے تو بدرجہ اولیٰ اسے جائز ہونا چاہیے۔ ہدایہ مع عنایہ و فتح القدیر ۳/ ۲۰۳—۲۰۴ ان دونوں رایوں میں اس طرح تطبیق دی گئی ہے کہ اگر عورت کی طرف سے نشوز ہے تو خلع میں مہر سے زیادہ معاوضہ لینا مکروہ تحریمی نہیں مکروہ تنزیہی یا خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مرد بھی اس سے نفرت کرتا ہے یا نہیں؟ ملاحظہ ہو۔ رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۷۷۲ [۱] رواہ احمد واسنادہ صحیح۔ تلخیص الحبیر ص۳۱۶

[۲] بیہقی: السنن الکبری ۷/ ۳۱۶ خطابی: معالم السنن ۳/ ۲۵۵ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ثابت بن قیس کی بیوی کا جو واقعہ بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع دراصل طلاق ہے اس لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی رائے پر نہیں بلکہ روایت پر عمل کیا جائے گا۔ علامہ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس کے تلامذہ میں سے صرف طاؤس نے ان کی یہ رائے نقل کی ہے۔ اس لیے اسے شاذ سمجھنا چاہیے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ طاؤس ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ لہٰذا ان کی روایت کو اس طرح رد نہیں کیا جاسکتا۔ پھر یہ کہ جن علماء نے بھی اس اختلافی مسئلہ کا ذکر کیا ہے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی یہی رائے نقل کی ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے۔ البتہ قاضی اسمٰعیل کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤس کے علاوہ کسی نے ان کی طرف یہ رائے منسوب نہیں کی ہے۔ فتح الباری ۹/ ۳۲۹ [۳] خطابی: معالم السنن ۳/ ۲۵۵

[۴] ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب الخلع

طرح حالتِ طہر میں اور بیوی سے ہم بستری کئے بغیر طلاق دی جاتی ہے اسی طرح خلع بھی ہوتا۔ طلاق شوہر کی مرضی سے ہوتی ہے۔ لیکن یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ وہ بھی بیوی کو علحدہ کرنا چاہتے ہیں یا نہیں؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فسخ نکاح ہے طلاق نہیں ہے۔[1]

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں۔

ان امراة ثابت بن قیس اختلعت	ثابت بن قیس کی بیوی نے ان سے خلع حاصل کیا
منہ فجعل النبی صلی اللہ علیہ	تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عدت ایک
وسلم عدتہا حیضۃ	حیض رکھی۔

امام خطابی فرماتے ہیں یہ بڑی مضبوط دلیل ہے اس بات کی کہ خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح ہے اس لئے کہ طلاق کی عدت قرآن مجید نے تین حیض رکھی ہے۔ ایک حیض نہیں ہے۔[2]

امام ابن تیمیہؒ نے بھی اس کی پرزور تائید کی ہے۔ فرماتے ہیں ھذا ھو الثابت عن الصحابة یہی صحابہ کرام سے ثابت ہے۔[3]

لیکن جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ فقہاء احناف، حضرت سفیان ثوری، امام مالک اور امام اوزاعی اسی کے قائل ہیں۔ امام شافعی سے دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں لیکن راجح قول یہی ہے کہ خلع طلاق ہے۔ یہی رائے تابعین میں حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن مسیبؒ، قاضی شریح اور مجاہدؒ کی ہے۔[4]

خلع کے فسخ نکاح ہونے پر آیت سے جو استدلال کیا گیا ہے اس کا جمہور نے یہ جواب دیا ہے کہ خلع طلاق ہی کی ایک قسم ہے۔ طلاق کا مطلب ہے شوہر کا اپنے اختیار اور مرضی سے بیوی کو جدا کرنا۔ خلع میں بھی اقدام وہ معاوضہ لے کر کرتا ہے۔ اس طرح خلع کا ذکر طلاق کی تفصیلات کے بیچ میں اس لیے آیا ہے کہ طلاق کبھی بغیر عوض کے ہوتی ہے اور کبھی عوض کے ساتھ۔ جو طلاق بالعوض ہو اسی کو خلع کہا جاتا ہے۔[5]

علامہ ابن ہمام کے نزدیک اس سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ آیت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ عورت

---

[1] معالم السنن ۲۵۴/۴ [2] معالم السنن ۲/۲۵۵-۲۵۶ [3] فتاویٰ ابن تیمیہ طبع جدید ۱۰/۳۳ [4] معالم السنن ۲/ ۲۵۴-۲۵۵ [5] قاضی بیضاوی کہتے ہیں والاظہر انہ طلاق لانہ فرقۃ باختیار الزوج فھو کالطلاق بالعوض، فان طلقہا متعلق بقولہ الطلاق مرتان تفسیر لقولہ اولتسریح باحسان اعترض بینہما ذکر الخلع دلالۃ علی ان الطلاق یقع مجانا تارۃ وبعوض اخری۔ انوار التنزیل سورہ بقرہ ص ۱۵۱ مطبوعہ رحیمیہ دیوبند۔ یہی بات روح المعانی میں بھی کہی گئی ہے۔ ۲/۱۴۱

مال دے کر شوہر سے علحدگی اختیار کر سکتی ہے اور وہ اسے لے سکتا ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ طلاق ہے یا فسخ نکاح۔ دوسرے دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ طلاق ہے[1]۔

ثابت بن قیسؓ کی بیوی کے واقعہ کی جو تفصیلات مختلف روایتوں سے ملتی ہیں ان سے ایک بات تو یہ صاف ظاہر ہے کہ انھوں نے خلع حاصل کیا تھا۔ دوسرے یہ کہ اسے طلاق سمجھا گیا[2]۔ اس لیے اسے فسخ کہنا صحیح نہیں ہے۔

اس کی تائید مصنف عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ کی روایت سے ہوتی ہے جو حضرت سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطلیقۃ[3]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق قرار دیا۔

خلع کے طلاق ہونے پر بعض آثار صحابہ سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ ام بکرۃ الاسلمیہ نے اپنے شوہر سے خلع حاصل کیا۔ پھر یہ دونوں حضرت عثمانؓ کی خدمت میں پہونچے تو انھوں نے فرمایا یہ طلاق ہے الا یہ کہ تم نے کچھ دوسری صراحت کی ہو۔ جو صراحت کی ہوگی وہ مراد ہوگا۔

لیکن اس کے ایک راوی جمہان کو امام احمد نے ضعیف قرار دیا ہے[4]۔

اسی طرح بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک تھا۔ لیکن یہ روایات بھی ضعیف ہیں[5]۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

روی عن طائفۃ من الصحابۃ انہم جعلوا الخلع طلاقا لکن ضعفہ ائمۃ الحدیث[6]	صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انھوں نے خلع کو طلاق قرار دیا لیکن اسے ائمہ حدیث نے ضعیف کہا ہے۔

---

[1] فتح القدیر: ۳/ ۲۰۱

[2] حافظ ابن حجر فرماتے ہیں...... لکن معظم الروایات فی الباب تسمیتہ خلعا۔ فتح الباری ۹/ ۳۲۳ اسی بحث کے آخر میں فرماتے ہیں ولکن الشان فی کون قصۃ ثابت صریحۃ فی کون الخلع طلاقا۔ ۹/ ۳۲۵

[3] بیہقی: السنن الکبری ۷/ ۳۱۶ [4] زیلعی: نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ ۳/ ۲۴۴

[5] بیہقی: السنن الکبری ۷/ ۳۱۶

[6] فتاوی ابن تیمیہ طبع جدید ۳۲/ ۱۰

لیکن جمہور کے اس مسلک کے حق میں بعض اور دلائل بھی دیے گئے ہیں۔

۱۔ مرد کو صرف حق طلاق حاصل ہے۔ فسخ کا حق حاصل نہیں ہے۔ عورت نے جب مال دے کر اس سے علیحدگی حاصل کرنی چاہی تو مرد نے اپنا حق استعمال کیا اور اسے طلاق دی۔

۲۔ خلع کا لفظ طلاق کے لیے کنایہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ جب بھی یہ کنایہ استعمال کیا جائے گا تو طلاق ہی مراد ہوگی فسخ نہیں سمجھا جائے گا۔

۳۔ اگر خلع فسخ نکاح ہوتا تو جس طرح کسی بیع کو ختم کرنے پر اصل سے زیادہ رقم واپس نہیں لی جا سکتی اسی طرح خلع میں مہر سے زیادہ لینا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح خلع میں مہر کی واپسی کا ذکر ہو یا نہ ہو اس کا لوٹانا بہرحال ضروری ہوگا اس لیے کہ بیع کو ختم کیا جاتا ہے تو رقم بہرحال لوٹانی پڑتی ہے۔[1]

جمہور کے نزدیک خلع طلاق بائنہ ہے

خلع کو طلاق ماننے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس قسم کی طلاق ہے؟ فقہاء کی اکثریت اسے طلاق بائنہ مانتی ہے۔ اگر کوئی عورت شوہر سے خلع کرلے تو وہ اس سے جدا ہو جائے گی اور شوہر کو رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا۔ وہ اس سے دوبارہ ازدواجی تعلق رکھنا چاہے تو اسے ازسرِ نو نکاح کرنا ہوگا۔

خلع کے طلاق بائنہ ہونے کے حق میں حسب ذیل دلائل دئے گئے ہیں۔

۱۔ عورت شوہر کو اپنا مال دے کر اسی لیے خلع حاصل کرتی ہے کہ وہ قیدِ نکاح سے آزاد ہو جائے۔ یہ طلاق بائنہ ہی کی شکل میں ہو سکتا ہے۔ طلاق رجعی میں نہیں ہو سکتا۔

۲۔ خلع کا لفظ طلاق کے لیے کنایہ ہے۔ کنایہ کے ذریعہ جو طلاق ہوتی ہے وہ بائن ہوتی ہے۔ ہاں اگر آدمی تین طلاق کی نیت کے ساتھ خلع کرے تو تین طلاقیں سمجھی جائیں گی۔[2]

کنایہ کو طلاق بائن ماننے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے خلع کا مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی عورت سے علیحدگی۔ اس کے ساتھ اس میں دوبارہ نکاح سے دونوں تعلقات بحال بھی کر سکتے ہیں۔ اگر اسے طلاق رجعی مان لیا جائے تو یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات کا بھی اندیشہ ہے کہ جذبات سے مغلوب ہو کر آدمی جلد جلد تین طلاقیں دے بیٹھے۔ استحلال کے لیے بھی آمادہ نہ ہو۔ اس طرح رجوع کا راستہ ہی بند ہو جائے۔[3]

---

[1] ہدایہ ۲/ ۳۸۴ مغنی ۷/ ۵۷۔ التفسیر الکبیر ۲/ ۲۶۴ [2] ہدایہ ۲/ ۳۸۴

[3] ہدایہ مع عنایہ و فتح القدیر ۳/ ۹۴

خلع کے طلاق بائنہ پر ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطلیقۃ بائنۃ[1]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق بائنہ قرار دیا۔

لیکن اس روایت سے استدلال اس لیے صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ اس کی سند کمزور ہے[2]۔

خلع کو طلاق یا فسخ ماننے سے کیا فرق واقع ہوتا ہے

جمہور کے مسلک کے مطابق خلع کو طلاق بائنہ ماننے اور جن ائمہ نے اسے فسخ نکاح قرار دیا ہے ان کے مسلک کو اختیار کرنے سے بعض مسائل پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

خلع کو طلاق ماننے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے ایک مرتبہ خلع کرے تو اسے تین طلاق کا جو حق حاصل ہے اس میں سے ایک طلاق کا اور دو مرتبہ خلع کرے تو دو طلاق کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر تیسری مرتبہ خلع کرے تو تینوں طلاقوں کا حق ختم ہو جائے گا۔ اس کے بعد اس بیوی سے اسی وقت دوبارہ نکاح ہو سکے گا جب کہ اس کی کسی دوسرے شخص سے شادی کے بعد علٰحدگی ہو جائے۔ لیکن اگر خلع کو فسخ مان لیا جائے تو چاہے وہ سو مرتبہ خلع کرے اس کا حق طلاق اپنی جگہ بہرحال باقی رہے گا[3]۔

خلع کو طلاق مانا جائے یا فسخ نکاح بیشتر فقہاء کے نزدیک خلع کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ البتہ امام زہری اور حضرت سعید بن مسیبؒ کی رائے یہ بیان کی جاتی ہے کہ خلع کے لیے شوہر نے جو معاوضہ لیا ہے اگر اسے وہ واپس کر دے تو اسے رجوع کا حق حاصل ہے۔ ورنہ نہیں۔ لیکن یہ رائے وزنی نہیں ہے۔ اس لیے کہ عورت قیدِ نکاح سے آزاد ہونے ہی کے لیے خلع حاصل کرتی ہے۔ اس کے بعد بھی اگر شوہر کو رجوع کا حق باقی رہے تو یہ آزادی مکمل نہ ہوگی اور خلع کا مقصد فوت ہو جائے گا[4]۔

مختلعہ کی عدت

مختلعہ (جس عورت کا خلع ہو جائے) کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن

---

[1] دارقطنی مع التعلیق المغنی ص۴۳/۲ [2] اس روایت پر دو پہلوؤں سے جرح کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس کا ایک راوی عباد بن کثیر کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو حضرت ابن عباس کا مسلک یہ نہ ہوتا کہ خلع طلاق نہیں فسخ نکاح ہے۔ بیہقی ۷/۳۱۶ [3] ابن قدامہ: المغنی ۷/۵۷ [4] المغنی ۷/۵۹—۶۰

عباسؓ کی یہ روایت اوپر گزر چکی ہے۔

ان امراة ثابت بن قیس اختلعت من زوجها علی عهد النبی صلی الله علیه وسلم فامرها النبی صلی الله علیه وسلم ان تعتد بحیضة[1]	رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے عہد میں ثابت بن قیس کی بیوی نے اپنے شوہر سے خلع حاصل کیا تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ وہ ایک حیض عدت گزاریں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع میں عدت ایک حیض ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک طلاق کی طرح اس کی عدت بھی تین حیض ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں عدتها عدة المطلقة، (مختلعہ کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے) حضرت سعید بن مسیبؒ، سلیمان بن لیسار اور امام زہری کہتے ہیں کہ مختلعہ کی عدت بھی مطلقہ کی عدت کی طرح تین حیض ہے۔ (بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو یا اس کا حیض نہ بند ہو چکا ہو[2])

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں کہ مختلعہ کی عدت کے مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ زیادہ تر اہل علم، جن میں صحابہ کرام اور دوسرے شامل ہیں، کی رائے یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے (یعنی تین حیض) امام ثوری، اہل کوفہ (احناف) امام احمد اور اسحاق بن راہویہ اسی کے قائل ہیں۔ صحابہ وغیرہ میں سے بعض اہل علم کی رائے میں مختلعہ کی عدت ایک حیض ہے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اسے اختیار کرے تو بھی یہ ایک قوی مسلک ہوگا[3]۔

جن لوگوں نے خلع کو فسخ مانا ہے وہ تو اس کی عدت ایک حیض مان سکتے ہیں لیکن جن ائمہ کے نزدیک طلاق بائنہ ہے ان کے نزدیک اس کی عدت تین حیض ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن امام احمد کے نزدیک خلع فسخِ نکاح ہے اس کے باوجود وہ مختلعہ کی عدت تین حیض قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں سمجھتے[4]۔

---

[1] ترمذی، ابواب الطلاق، باب ما جاء فی الخلع [2] موطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق المختلعة

[3] اختلف اهل العلم فی عدة المختلعة فقال اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وغیرهم ان عدة المختلعة عدة المطلقة وهو قول الثوری و اهل الکوفة وبه یقول احمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وغیرهم عدة المختلعة حیضة قال اسحاق وان ذهب ذاهب الی هذا فهو مذهب قوی۔

[4] فتح الباری ۹/۳۲۴۔ خلع فسخ ہے یا طلاق اس کے بارے میں امام احمد سے دونوں ہی طرح کی روایتیں آئی ہیں ملاحظہ ہو المغنی ۷/

خلع مرد کا حق ہے

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ عورت اگر شوہر کو مہر واپس کر کے اپنے گھر بیٹھ جائے تو خلع ہو جائے گا۔ گویا خلع عورت کی طرف سے عقد نکاح ختم کرنے کا اعلان ہے۔ چاہے مرد اس کو قبول کرے یا نہ کرے۔ یہ خلع کی نوعیت سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ نکاح کے ذریعہ عورت، مرد کے 'ملک نکاح' میں آتی ہے۔ اس 'ملکیت' کو مرد ہی ختم کر سکتا ہے، عورت ختم نہیں کر سکتی۔ خلع کا مطلب صرف یہ ہے کہ عورت سے مال لے کر مرد اس ملکیت سے دست بردار ہو جائے۔ چنانچہ عربی کے مشہور لغت قاموس میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

ازالة ملك النكاح ببدل منها	معاوضہ لے کر ملک نکاح کا زائل کرنا چاہے
او من غيرها[1]	یہ معاوضہ وہ خود دے یا کوئی دوسرا دے۔

اب فقہاء کی تشریحات ملاحظہ ہوں۔ علامہ اکمل الدین بابرتی اس کی لغوی تعریف کے بعد اس کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

وفی الشریعة عبارة عن اخذمال	شریعت میں خلع کا مطلب ہے ملکِ نکاح
من المرأة باز اء ملك النكاح	کے مقابلہ میں عورت سے مال لینا خلع کا لفظ
بلفظ الخلع[2]	استعمال کر کے۔

علامہ ابن ہمام کہتے ہیں۔

ازالة ملك النكاح ببدل	کوئی بدل لے کر ملک نکاح کو خلع کا لفظ استعمال
بلفظ الخلع[3]	کر کے ختم کر دینا۔

لفظ خلع کے استعمال کے بارے میں کہا گیا ہے۔

مطلق لفظ الخلع محمول على	لفظ خلع کا مطلق استعمال ہو تو اسے طلاق بالعوض
الطلاق بالعوض[4]	پر محمول کیا جائے گا۔

یہ فقہ حنفی کی تشریحات ہیں۔ فقہ مالکی میں بھی خلع کو 'الطلاق بالعوض' سے تعبیر کیا گیا ہے[5] یعنی

---

[1] فیروز آبادی: القاموس المحیط۔ مادہ خلع [2] العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۱۹۹

[3] فتح القدیر ۳/۱۹۹ [4] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۷۶۶

[5] احمد الدردیر: الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۲/۵۱۸

معاوضہ یا بدل لے کر طلاق دینا۔

قاضی بیضاوی شافعی کہتے ہیں۔

الاظہر انہ طلاق لانہ فرقۃ باختیار الزوج فھو کالطلاق بالعوض[1]	بظاہر یہ طلاق ہے۔ اس لئے کہ اس میں شوہر کی مرضی سے جدائی ہوتی ہے۔ اس طرح یہ طلاق بالعوض ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ خلع طلاق ہی کی ایک شکل ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام نے طلاق کا حق صرف مرد کو دیا ہے۔ وہی خلع بھی کرسکتا ہے اور طلاق بھی دے سکتا ہے۔

خلع کو عورت کے استحصال کے لئے استعمال کی اجازت نہیں ہے۔

ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مرد خلع کے اس حق کو عورت کے استحصال کے لئے استعمال کرسکتا ہے۔ وہ عورت کو الگ کرنا چاہے تو اسے طلاق نہیں دے گا تاکہ اسے مہر نہ دینا پڑے بلکہ عورت کو اس قدر تنگ کرے گا کہ وہ اپنا مال دے کر اس سے جان چھڑانے پر مجبور ہو جائے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت کا اصول ہے کہ کوئی بھی شخص ناحق یا زبردستی کسی کا مال اس سے لے نہیں سکتا۔ عورت کا مال بھی اس کی ملکیت ہے۔ وہ خوشی سے اپنا مال شوہر کو دے تو یہ اس کے لیے جائز مال ہوگا اور خلع کے نام پر یا کسی اور نام پر اس کی مرضی کے بغیر، زور زبردستی سے جو مال وہ اس سے حاصل کرے گا وہ ناجائز ہوگا۔ علامہ ابن جریر طبری فرماتے ہیں۔

ان اخذ الزوج من امرأتہ مالا علی وجہ الاکراہ لہا والاضرار بہا حتی تعطیہ شیئا من مالہا علی فراقہا حرام ولو کان ذالک حبۃ فضۃ فصاعدا[2]	شوہر کا اپنی بیوی سے زبردستی یا اسے تکلیف پہونچانے کے لیے مال لینا تاکہ وہ اپنا کچھ مال دے کر اس سے علحدگی حاصل کرلے، حرام ہے چاہے وہ جو کے ایک دانہ کے برابر چاندی ہو یا اس سے بڑی رقم۔

بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر مرد خلع کے لیے غلط طریقہ سے عورت سے رقم لینے کی کوشش کرے تو اپنی طاقت کی حد تک اسے بچنا چاہیے۔ ورنہ وہ گناہ گار ہوگی[3]۔

---

[1] انوار التنزیل واسرار التاویل تفسیر سورۂ بقرہ ص۱۱۱ [2] تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۸۱ - ۵۸۲ [3] تفصیل کے لئے ملاحظہ ۴/۵۶۶ - ۵۶۷

علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں

لا یجوز للرجل ان یاخذ منها شیئا الا برضاها من غیر ایذاء منه ولا مضارة [1]	مرد کے لیے عورت سے کوئی چیز لینا اسی وقت جائز ہے جب کہ وہ خوشی سے دے اور اس کے لیے اس نے اسے کوئی تکلیف یا نقصان نہ پہونچایا ہو۔

اب اس مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں۔

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ مرد اگر عورت کو خلع پر مجبور کرے تو طلاق تو ہو جائے گی لیکن مال اسے نہیں ملے گا۔ اس لئے کہ مال کا لین دین باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔ جبر سے نہیں ہوتا۔ چنانچہ درمختار میں ہے۔

اکرهها الزوج علیه تطلق بلا مال لان الرضا شرط للزوم المال وسقوطه [2]	شوہر اگر عورت کو خلع پر مجبور کرے تو مال کے بغیر طلاق ہو جائے گی۔ عورت پر مال کے واجب ہونے یا اس کے مہر کے ساقط ہونے کے لیے اس کی رضامندی شرط ہے۔

یہی بات فقہ مالکی میں بھی کہی گئی ہے کہ اگر عورت خلع حاصل کرنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس وجہ سے خلع حاصل کیا تھا کہ وہ اسے تنگ کر رہا تھا اور اسے ایسی تکلیف پہونچ رہی تھی جس جس میں طلاق کا جواز پیدا ہو جاتا ہے تو وہ اپنا مال واپس لے سکتی ہے، بشرطیکہ وہ اپنے اس دعوی پر شہادت فراہم کردے۔ شہادت کے لیے لوگوں کا یہ کہنا کافی ہے کہ وہ مستقل یہ سنتے تھے کہ وہ اسے پریشان کرتا ہے اگر عینی شہادت ہو تو دو مرد گواہ ہوں یا عورت قسم کھائے اور ایک مرد یا دو عورتیں گواہی دیں۔ عینی شہادت کے لیے ایک مرتبہ کا مشاہدہ بھی کافی ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر مرد اس شرط پر خلع کرے کہ عورت کو جو تکلیف وہ دے رہا تھا اس کا ثبوت نہیں دے گی تب بھی وہ خلع کے بعد اس کا ثبوت فراہم کر سکتی ہے۔ بہر حال خلع میں طلاق بائن ہوگی [3]

امام شافعی اور امام احمد وغیرہ اس خلع ہی کو باطل کہتے ہیں۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع پر مجبور کرنے کے لیے تنگ کرے، مار پیٹ کرے۔ نفقہ اور شب باشی وغیرہ کے

---

[1] تفسیر المنار ۲/ ۳۸۹ [2] درالمختار مع ردالمحتار ۲/ ۷۷۲ [3] الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۰

حقوق نہ ادا کرے اور عورت مجبور ہو کر خلع حاصل کرلے تو خلع باطل ہوگا اور شوہر کو معاوضہ واپس کرنا ہوگا یہی امام شافعیؒ، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کا بھی مسلک ہے[1]۔

اسلام نے خلع کا طریقہ اس لیے رکھا ہے کہ اگر مرد کی طرف سے زیادتی ہو یا عورت اسے ناپسند کرتی ہو تو وہ اسے معاوضہ دے کر قید نکاح سے آزادی حاصل کرسکے۔ خلع اس لیے نہیں ہے کہ مرد عورت کو اپنے ظلم و ستم کا نشانہ بنائے۔ جہاں ایسی صورت ہو وہ قانونی چارہ جوئی کرسکتی ہے۔ اسلامی قانون اس کی مدد کرے گا۔

خلع کا حق حکومت کو نہیں دیا جاسکتا

ایک رائے یہ ہوسکتی ہے کہ خلع کا حق حکومت کے ہاتھ میں رہے۔ خلع کے معقول اسباب ہوں تو وہ خلع کرادے اور ان اسباب سے وہ مطمئن نہ ہو تو خلع نہ کرائے۔ سلف میں بھی یہ رائے پائی جاتی تھی۔ چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں۔ "لایجوز الخلع دون السلطان" مطلب یہ کہ خلع حاکم وقت ہی کراسکتا ہے۔ اس کے بغیر یہ جائز نہیں ہے۔ محمد بن سیرینؒ نے بھی اسے سلف سے نقل کیا ہے۔ بعد میں ابوعبید نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ قرآن فرمایا

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۗ	اگر تمہیں ڈر ہو کہ وہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی حرج نہیں ہے جسے دے کر عورت خود کو چھڑالے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا (النساء: ۳۵)	اگر تمہیں ان کے درمیان اختلاف کا ڈر ہو تو تم شوہر کے لوگوں میں سے ایک حکم اور عورت کے لوگوں میں سے ایک حکم بھیجو۔

اس میں بظاہر خطاب میاں بیوی سے نہیں ہے بلکہ امراء و حکام سے ہے کہ وہ جب میاں بیوی کے درمیان اختلاف کا یا حدود اللہ کو قائم نہ رکھنے کا اندیشہ محسوس کریں تو صلح صفائی یا خلع کا اقدام کریں[2]۔

---

[1] المغنی ۷/۵۴-۵۵ [2] فتح الباری ۹/۳۱۹

لیکن جمہور کے نزدیک خلع کے لیے حکومت کے فیصلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قاضی شریح، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ اور احناف کی یہی رائے ہے[1]

حسن بصریؒ وغیرہ کی رائے کے خلاف حسب ذیل دلائل دئے گئے ہیں۔

۱۔ یہ ایک شاذ رائے ہے۔ بہت بڑی اکثریت اس کے خلاف ہے۔ حضرت قتادہ کہتے ہیں کہ یہ رائے حضرت حسن بصریؒ نے حضرت معاویہ کے گورنر عراق زیاد سے لی ہے۔ حافظ ابن حجر کے بقول زیاد کی یہ حیثیت نہیں ہے کہ اس کی تقلید کی جائے۔

۲۔ اس رائے کا مطلب یہ ہے کہ خلع اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ میاں بیوی کے درمیان اختلاف پایا جائے۔ حالانکہ یہ ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ خلع صرف عورت کے شوہر کو ناپسند کرنے سے بھی ہوسکتا ہے (اس پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے)

۳۔ طلاق کی طرح خلع بھی مرد کا حق ہے۔ جس طرح حاکم کی اجازت کے بغیر مرد طلاق دے سکتا ہے اسی طرح خلع بھی کرسکتا ہے۔ جو حق اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے اسے اس سے چھین کر کسی دوسرے ادارے کو دینا صحیح نہیں ہے[2]

۴۔ خلع میں مرد عورت سے معاوضہ لیتا ہے۔ معاوضہ اور بیع میں حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی[3]

جمہور کے مسلک کی تائید حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں۔ اجاز عمر الخلع دون السلطان[4] حضرت عمرؓ نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا۔

اس کی تفصیل عبداللہ بن شہاب خولانی کی روایت میں ملتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک شخص نے اپنی بیوی سے خلع کیا تو حضرت عمرؓ نے اسے جائز قرار دیا[5]

ربیع بنت معوذ اور ان کے چچا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی خدمت میں پہونچے۔ ربیع نے ان سے کہا کہ حضرت عثمانؓ کے دور میں انھوں نے اپنے شوہر سے خلع حاصل کیا۔ حضرت عثمانؓ کو اس کا علم ہوا تو اس پر انھوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے (بھی اسے غلط نہیں قرار دیا۔ اور) فرمایا کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے[6]

عروہ بن زبیر کہتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ کے دور میں اپنی بیوی سے خلع کیا تو انھوں نے اسے جائز قرار دیا[7]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع عورت اور مرد کے درمیان کا معاملہ ہے۔ اس میں حکومت کا دخل دینا یا اسے دخیل بنانا صحیح نہیں ہے۔

---

[1] المغنی لابن قدامہ ۷/۵۲ [2] فتح الباری ۹/۳۱۹ [3] المغنی ۷/۵۲ [4] بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع [5] فتح الباری ۹/۳۱۹ [6] موطا، ابواب الطلاق، طلاق المختلعہ۔ [7] بیہقی: السنن الکبریٰ ۷/۳۱۶

ترجمہ وتلخیص

مطالعاتِ علوم اسلامیہ اور روس

(انقلاب روس سے پہلے)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

۱۹۵۴ء میں ماسکو کی اکیڈمی آف سائنسز کی طرف سے مشہور مستشرق این۔ اے۔ سمرنوف کی ایک کتاب "روس میں مطالعات علوم اسلامیہ کی تاریخ کا مجمل خاکہ" کے عنوان سے شایع ہوئی تھی جو دو سو چھتر صفحات پر محیط ہے۔ اس کتاب کے دو حصے ہیں پہلے حصے میں گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر انقلاب روس سے پہلے تک کے روس میں اسلام اور اسلامی علوم پر جو تحقیقی کام ہوئے ہیں اُن میں سے اہم اور نمائندہ کاموں کا تعارف کرایا ہے۔ اصل کتاب روسی زبان میں لکھی گئی ہے جس پر ایک انگریزی سہ ماہی مجلہ "سینٹرل ایشین ریویو" لندن کے تبصرہ نگار نے تین شماروں میں (جلد ۲ ص ۲۸۲، ۲۹۴، جلد ۳ ص ۷۶ ــ ۸۸ اور ص ۱۶۳ ــ ۱۷۴) میں خاصہ مفصل تبصرہ کیا ہے۔ عام اردو خواں طبقہ روسی زبان سے قطعی ناواقف ہے اور "سینٹرل ایشین ریویو" پڑھے لکھے طبقہ میں بھی عام نہیں ہے اس لیے درج ذیل سطور میں سینٹرل ایشین ریویو کی پیش کردہ معلومات کو نہایت اختصار کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے تاکہ اردو داں حضرات کو بھی اس بات کا علم ہو سکے کہ روس میں اسلامیات کے موضوع پر کیا کیا اور کس نہج سے کام ہوا ہے؟

سمرنوف نے اپنے مقدمہ میں سب سے پہلے تو اس بات پر روشنی ڈالی ہے اور اسی کو اس کتاب کے لکھنے کا اصل مقصد قرار دیا ہے کہ ایک طبقاتی سماج میں، سماج کی پیشرفت کے سلسلے میں مذہب ایک اہم اور فعال کردار ادا کرتا ہے جس سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ سمرنوف نے اپنے اس خیال کی وضاحت کے لیے مارکس، اینگلز، لینن اور اسٹالن کی تحریروں اور تقریروں سے اقتباسات دیتے ہوئے اپنی بات کہی ہے۔ انھوں نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی بھی صراحت کر دی ہے کہ روس میں اسلام اور اسلامیات پر جو کام ہوا ہے وہ دو طبقات کے مصنفین کی کاوشوں کا رہین منت ہے یعنی بورژوا مصنفین اور پرولتاری مصنفین۔ انقلابِ روس سے پہلے کے تمام مصنفین کو انھوں نے بورژوا قرار دیا ہے مگر اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ان "بورژوا" مصنفین نے بھی بہت سے ایسے کام کیے ہیں جو حقائق پر مبنی ہونے کی وجہ سے علمی

سرمائے میں ایک اضافے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سمرنوف کی کتاب کا اصل مقصد یہ ہے کہ ان "بورژوا" مصنفین کے تحقیقی کاموں کا اُس نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے جو سوویتی تاریخی علوم کے مطالعے میں ممد و معاون ثابت ہو اور اس بات پر روشنی ڈال سکے کہ روسی سماج کی پیش رفت میں مذہب اسلام کا کیا حصہ رہا ہے؟

"بورژوا" مصنفین کے علمی اور تحقیقی کاموں کا مطالعہ اہمیت کا حامل ہے لیکن اس اعتراف حقیقت کے باوجود وہ روسی مصنفین کو خبردار کرتے ہیں کہ ان "بورژوا" مصنفین کی تحقیقات، تعصبات اور تاملات سے پُر ہیں اور اُن کے نزدیک یہ تمام تحقیقی کام "بورژوا خیال پرستی" کی ترویج و اشاعت میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں اس لیے پرولتاری روسی محققین کو ان تحقیقات کا مطالعہ کرتے وقت بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ لینن کے نزدیک یہ ہے کہ "بورژوا" مصنفین جس مواد سے اپنے تحقیقی نتائج اخذ کرتے ہیں وہ تاریخی جدلیت کے تصور سے عاری ہوتا ہے۔ اس لیے ان لوگوں کی تحقیقات یہ بتلانے سے قاصر ہوتی ہیں کہ نظریات کی دنیا میں اسلام کا حقیقی کردار کیا رہا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سمرنوف کی زیر تذکرہ کتاب بھی اسی نقطۂ نظر کی غماز ہے اور انھوں نے بھی "بورژوا" مصنفین کی تحقیقات کا مطالعہ لینن ہی کے نقطۂ نظر سے کیا ہے اس کتاب کو لکھنے کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ اسلام شناسی کے سلسلے میں روسی محققین نے جو نئے نئے عناصر داخل کئے ہیں ان کا شرح و بسط کے ساتھ تعارف کرایا جائے اور مارکسی۔ لینِنی نظریے کے تحت ان تمام غیر عقلی، غیر سائنسی اور عینی باتوں کو بے نقاب کیا جائے جن سے "بورژوا" مصنفین کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ علاوہ بریں اُن غلطیوں کی بھی نشاندہی کی جائے جو "بورژوا" مصنفین کی تحقیقات کی وجہ سے بعض روسی مورخوں اور فلسفیوں کے یہاں اسلام کی تعبیر توضیح اور تشریح کرتے ہوئے درآئی ہیں۔

سمرنوف نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ انقلاب روس کے بعد "انقلاب مخالف اور رجعت پسند" طاقتیں، انقلابی قوتوں سے برسر پیکار ہونے لگیں، لینن نے اس نازک موقع پر اس بات پر زور دیا کہ جس حد تک ممکن ہو سائنسی بنیاد پر مذہب مخالف پروپیگنڈا کیا جائے اسی کے ساتھ ساتھ لینن نے اس احتیاط کا بھی مشورہ دیا کہ مذہب مخالف پروپیگنڈا کرتے وقت نہ تو مذہب پر بڑھ بڑھ کر حملہ کیا جائے اور نہ مذہبی معتقدات ہی کے خلاف کوئی ایسی بات کی جائے جس کی وجہ سے اس کے ماننے والے برگشتہ خاطر ہو کر "خیالی پکاؤ پکانے والے مذہبی معتقدات" پر مجتمع ہو جائیں۔ اسی لیے "بورژوا" مصنفین کی کتابیں اس زمانے میں بھی روس میں شائع ہوتی رہیں اور کم و بیش آج بھی یہ سلسلہ باقی ہے۔ اسی سلسلہ سخن میں سمرنوف نے امریکی سامراجیوں کو اس بات کے لیے قصوروار ٹھہرایا ہے کہ[۱۵]

آج بھی اپنی نسلی اور غیر انسانی پالیسیوں کے جواز کے لیے مذہب ہی کو آلۂ کار بناتے ہیں اور اپنے اس عمل کے ذریعہ امن، جمہوریت، تمدن اور ترقی کی مخالفت میں مصروف عمل رہتے ہیں۔ اس لیے بمرنوف کے خیال میں ان حالات کی وجہ سے تمام سوویتی مورخوں اور محققوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس سرمایہ داری سے کھل نبرد آزما ہوں جس کی نمائندگی اسلام کرتا ہے۔ بقول بمرنوف، مالنکوف نے پارٹی کانگریس کے انیسویں اجلاس میں اس سرمایہ داری کے بارے میں کہا تھا "(کہ یہ سرمایہ داری) خود بخود نہ ختم ہوگی، یہ اب بھی زندہ و پائندہ ہے اور ممکن ہے آگے چل کر اس میں مزید اضافہ ہو"۔ غالباً اسی لیے اسٹالن نے کہا تھا کہ کمیونسٹ پارٹی مذہب کے سلسلے میں غیر جانب دار نہیں رہ سکتی وہ مذہبی تعصب کے خلاف تحریک چلائے گی۔

بمرنوف نے اپنی کتاب کے پہلے باب میں اُن کتابوں سے بحث کی ہے جو انقلابِ روس سے پہلے روسی مصنفین نے لکھی تھیں۔ اس باب کو بمرنوف نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلا حصہ گیارہویں صدی سے لے کر تیرہویں صدی عیسوی تک کے زمانے کی تصانیف کے مطالعے پر مشتمل ہے دوسرے حصے میں چودہویں صدی کے اواخر سے لے کر اٹھارویں صدی عیسوی تک کی کتابوں کے مطالعہ کے لیے وقف ہے۔

مصنف کے قول کے مطابق روسیوں کو مشرق کے بارے میں جو اولین اطلاعات ملیں ان کا ماخذ بیشتر یونانی مصنفین کی تحریریں تھیں علاوہ بریں مختلف سفرناموں کے ذریعہ بھی ان کو بہت کچھ جاننے اور سمجھنے کا موقع ملا۔ ان دو ماخذوں کے علاوہ روسیوں نے اپنے پڑوسی خانہ بدوش قبائل (غالباً تاجیکوں، ازبکوں، تاتاریوں، ترکوں، کرغیزیوں اور ترکنوں کی طرف اشارہ ہے) کے ذریعہ اسلام کے بارے میں واقفیت حاصل کی۔ یہ جس زمانے کا ذکر ہے اُس زمانے کے روس میں کلیسا کو برتری حاصل تھی۔ چونکہ اسلام اور یہودیت دونوں ہی کو عیسائیت کا حریف و مدمقابل سمجھا گیا تھا اس لیے اس زمانے میں مذکورہ دونوں مذاہب کے مطالعے کا شوق بڑھا اور اِس کے نتیجے میں بہت سی کتابیں عالم وجود میں آئیں۔ سینٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے نہ تو اُس زمانے میں لکھی جانے والی کتابوں کے نام درج کئے ہیں اور نہ اُن کے مصنفین ہی کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے کراچ کوسکی (KARCHKOVSKII) کی ایک کتاب "روس میں مطالعۂ علوم عربیہ کی تاریخ کا ایک اجمالی خاکہ (مطبوعہ ۱۹۵۰ء) کا حوالہ دیا ہے جس میں زمانۂ زیر بحث کی تصانیف پر روشنی ڈالی گئی ہے تبصرہ نگار نے صرف اتنا بتلانے پر اکتفا کیا ہے کہ اس زمانے کی تصانیف زیادہ تر مسلمانوں کے

عقائد، اخلاقیات اور رسوم و رواج سے بحث کریں البتہ بعض بعض کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کا ناقدانہ جائزہ بھی لیا گیا تھا مگر اس نے یہ نہیں لکھا ہے کہ یہ ناقدانہ جائزہ کس نوعیت کا تھا اس لیے ہم بھی اس سلسلے میں کوئی تفصیل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

چودہویں اور پندرہویں صدی عیسوی کے روس میں اسلام کا جو مطالعہ روسی مصنفین نے پیش کیا وہ اپنی کیفیت اور کمیت دونوں کی وجہ سے خاصہ اہم اور قابل لحاظ ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب منگول اور خانہ بدوش قبائل مل جل کر اسلام کے جھنڈے تلے روس کے خلاف جنگ لڑ رہے تھے اس جنگ کی وجہ سے روسیوں کے دل میں یہ خواہش بیدار ہوئی کہ وہ اسلام کا غائر نظر سے مطالعہ کر کے اس مذہب کے بارے میں پوری پوری معلومات حاصل کریں۔ اس لیے اس دور میں روسی مصنفین نے اسلام پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ جب ۱۴۵۳ء میں ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کر کے اس کو اپنے زیر نگیں کر لیا تو اسلام کے مطالعہ پر روسی مصنفین اور زور دینے لگے اور نئے نئے زاویوں سے اسلام کا مطالعہ کرنے لگے۔ اس سلسلے میں سمرنوف نے جس کتاب کو سب سے اہم قرار دیا ہے وہ اتانسی نی کی تن — (ATANASI NIKITIN) کی کتاب ہے جس کا نام "تین سمندر پار کا سفرنامہ" ہے۔ یہ کتاب ۱۹۴۸ء میں ماسکو کی اکیڈمی آف سائنسز کی طرف سے شائع بھی کردی گئی ہے۔

سمرنوف کے قول کے مطابق پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز ہی سے بہت سی غیر ملکی زبانوں کی وہ کتابیں جو اسلام پر لکھی گئی تھیں روس میں ترجمہ ہونے لگیں۔ ان کتابوں میں سے بیشتر، سیرت سے متعلق تھیں اور چند کتابیں ایسی بھی تھیں جن میں مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے بارے میں مفصل معلومات درج تھیں۔ ممکن ہے سمرنوف نے ان میں سے بعض کتابوں پر تنقیدی نظر بھی ڈالی ہو مگر چونکہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ان میں سے کسی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں فراہم کی ہیں۔ اس لیے جب تک اصل کتاب سامنے نہ ہو ان کتابوں کے مصنفین یا خود کتابوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

پندرہویں اور سولہویں صدی عیسوی کا زمانہ وہ تھا جب کہ روسیوں نے آذربائیجان، ایران اور ترکی کی مسلمان حکومتوں سے سفارتی تعلقات قائم کئے اور ان ملکوں سے براہ راست تجارت بھی کرنے لگے۔ یہ وہی زمانہ ہے جب روسیوں نے اس بات کی بھی کوشش شروع کی کہ ہندوستان کے مغل حکمرانوں سے ان کے تعلقات استوار ہو جائیں اور دونوں ملکوں میں آزادانہ تجارت بھی ہونے لگے ان اسباب کی بنا پر اسلام اور اسلامی ممالک کے بارے میں علم حاصل کرنے کا روسیوں کا جذبہ مزید بڑھا۔ اس دور میں اسلام پر کتابیں لکھنے کے علاوہ روسی مصنفین نے مسلمانوں پر بھی کتابیں لکھنی شروع کیں جن میں سے دو کتابیں

بہت اہم ہیں ایک تو تیمور اور اس کی فتوحات سے بحث کرتی ہے اور دوسری ترکوں کی تاریخ ہے جس کو ایک روسی محقق نے لکھا ہے۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ان کتابوں اور ان کے مصنفین کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں فراہم کی ہیں اس لیے ہمارے لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ یہ کتابیں کس پایہ کی ہیں اور کس حد تک روس کی اسلام شناسی کی پیش رفت میں ان کا حصہ ہے؟

سترہویں صدی عیسوی میں جب ترکوں نے بڑھ بڑھ کر روس پر حملے شروع کئے تو روسیوں کی یہ خواہش اور بڑھی کہ وہ اپنے "دشمن" کے مذہب اور کردار کے بارے میں زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کریں تاکہ ان کو اپنے ملک کی مدافعت میں آسانی ہو۔ اُس زمانے میں روس میں اسلام پر جتنی کتابیں لکھی گئیں اُن میں سے بیشتر کتابوں میں اسلام کا مطالعہ ترکی کے تناظر میں کیا گیا ہے اور اسلام کو اُس نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے جس نقطۂ نظر سے ترک دیکھتے اور سمجھتے تھے۔

عمومی طور پر روس میں پیٹر اول (PETER I) کو اسلامی علوم کی پیش رفت اور ترقی کا بانی مبانی سمجھا جاتا ہے مگر سمرنوف اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ پیٹر اول کے زمانہ سے بہت پہلے روس کے لوگ اسلام سے بخوبی واقف تھے اور اس زمانے کی بہت سی سرگزشتیں، سفرنامے اور دیگر علمی کتابوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے مصنفوں نے روسی اور غیر روسی ماخذ کی مدد سے اسلام کے بارے میں حکمراں طبقے اور کلیسا کے خیالات کا پتہ چلتا ہے اور ان کتابوں کا خاص رجحان مسلمانوں کے عقائد کی نفی کرنا، ان کو غلط ثابت کرنا اور عیسائیت کے مقابلے میں جادۂ حق سے بھٹکا ہوا قرار دینا ہے اس لیے ان کتابوں میں اسلام کو نہ برداشت کرنے کی روح جلوہ گر ہے اور ان کی زیریں لہر میں یہ جذبہ کارفرما ہے کہ مملکت روس میں اِس مذہب کو نیست و نابود کر کے رکھ دیا جائے۔

روسیوں کے اس جذبے کی تسکین کے لیے ۱۷۰۲ء میں ایک مخصوص اسکول قایم کیا گیا جس کا خاص مقصد مشرقی زبانوں کا مطالعہ اور اُس کے ذریعے سے خود اسلام کا مطالعہ قرار دیا گیا تھا۔ اِسی ادارہ کی طرف سے روس میں قرآن پاک کا سب سے پہلا روسی ترجمہ شایع کیا گیا اس کے علاوہ حکمراں کے حکم کے مطابق نظام اسلام پر بھی ایک کتاب پیٹرزبرگ سے ۱۷۲۲ء میں شایع کی گئی۔ اُسی زمانے میں بیکنگ میں بھی اسی طرح کا ایک مذہبی ادارہ قایم کیا گیا اِس ادارہ نے بھی اسلام کے بارے میں تحقیقی کتابیں شایع کیں جن کو سمرنوف کسی خاص وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔

سمرنوف کے تجزیے کے مطابق اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں روس کی سیاست ایک بحران سے دوچار ہوئی اس بحران کی وجہ سے ایک نیا بورژوا گروہ اور ایک نیا روشن خیال طبقہ

روس میں عالم وجود میں آیا۔ اِن دونوں طبقات نے روس کی سماجی اور سیاسی زندگی پر اپنا اپنا اثر ڈالنا شروع کیا۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے روشن خیال طبقے کے دو افراد کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جن کے نام لوموتوسوف (LOMONOSOV) اور رڈش چیف (RADISH CHEV) ہیں۔ اول الذکر نے مادی روایات کی بنیاد ڈالی اور ثانی الذکر نے اپنی ساری توجہ مشرق کے لوگوں کے مطالعہ پر مرکوز کی۔ سمرنوف کے قول کے مطابق اِس عہد میں اسلام کے بارے میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے بیشتر پر کلیسائی نقطۂ نظر کا غلبہ تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کچھ کتابیں ایسی بھی معرضِ وجود میں آئیں جن کو ترقی پسندانہ تصانیف کہا جا سکتا ہے۔ تبصرہ نگار نے دونوں طرح کی بعض کتابوں کے حوالے بھی دیئے ہیں اور ان کے مصنفین کی بھی نشان دہی کردی ہے جن کتابوں کو اس نے ترقی پسندانہ کتابیں قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک ان کا براہِ راست تعلق اسلام سے نہیں ہے بلکہ یہ کتابیں قفقاز، امارتِ بخارا اور قدیم وسطِ ایشیا کے عوام پر لکھی گئی ہیں جن میں اسلام کا تذکرہ ضمناً ہوا ہے۔ جب نیکولا اوّل (NICOLAS I) کی روس پر حکمرانی ہوئی تو یہ ترقی پسندانہ رجحان روبہ زوال ہونے لگا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اِس دور کے مستشرقین اپنی کتابوں میں اسلام کے بارے میں صرف سرکاری نقطۂ نظر پیش کرتے۔ اسی زمانے کے مشہور روسی شاعر پوشکن نے اپنی جلاوطنی کے زمانے میں ایک کتاب "معنوئی قرآن" کے نام سے لکھی۔ بقول سمرنوف یہ وہ پہلا ادبی کارنامہ تھا جس کی وجہ سے روس کے لوگ (غیر مسلموں سے مراد ہوگی) قرآن سے واقف ہوئے۔

اِسی سلسلۂ سخن میں پروفیسر بری زن کے تحقیقی کاموں کا حوالہ دیا گیا ہے مگر پروفیسر بری زن (BEREZIN) کے بارے میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اس کے نزدیک اسلام ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تھا۔ بقول سمرنوف پروفیسر مذکور اِس بات کو نہ سمجھ سکا کہ مریدیت کی تحریک نے جس کی ابتدا شامل نام کے ایک شخص نے قفقاز میں کی تھی روس کی سیاسی پیش رفت میں کتنا اہم کردار ادا کیا ہے۔ سمرنوف نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ بری زن نے غلطی سے مریدیت کی تحریک کو اسلام سے جداگانہ اور اسلام مخالف تحریک قرار دیا ہے حالانکہ یہ بات خلافِ واقعہ ہے اور وہ اِس بات کو بھی نہیں سمجھ سکا ہے کہ اس تحریک کو "ترکی اور برطانیہ کی پشت پناہی حاصل تھی" سمرنوف نے بری زن کی کتاب پر رائے زنی کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ" وہ بھی اپنے دیگر معاصر مصنفین کی طرح اس نکتہ کو فراموش کر گیا ہے کہ مریدیت کی تحریک میں رجعت پسندانہ پہلو پوشیدہ تھے، اس تحریک نے فرد کی شخصیت کو امام اور امام کو خلیفہ کا ایسا تابع بنا دیا تھا کہ فرد کی اپنی شخصیت معدوم ہو کر رہ گئی تھی"۔ سمرنوف کے خیال

کے مطابق یہاں خلیفہ سے مراد ترکی کا سلطان ہے۔ غالباً سمرنوف کو مریدیت کی تحریک میں 'پان ترکیت' کے اجزا نظر آئے اسی لئے انھوں نے اس تحریک کو رجعت پسندانہ قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ بری زن کی اس کتاب پر اس پہلو سے اعتراض کرنے کے باوجود انھوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ درج بالا کتابیں بہرحال معلومات کا خزانہ ہیں ان سے مفید مطلب نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں اور ان کے ذریعے بہت سے حقائق کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد سمرنوف نے روس کے مذہب مخالف رجحان (غالباً اسلام مخالف) کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اس تحریک کو چلانے والے "انقلابی جمہوریت پسند" کے نام سے موسوم تھے۔ یہ تحریک ۱۸۴۰ء سے ۱۸۶۰ء تک اپنے عروج پر رہی جو مصنفین اس تحریک کے زیر اثر آئے اور انھوں نے اس سلسلے میں کتابیں لکھیں ان میں سے چند کے نام یہ ہیں۔ بیلنسکی (BELINSKII)، ہرزن (HERZEN) چرنی شی وسکی (CHERNYSHEVSKII)، دوبرولیوبوف (DOBROLYUBOV) اور پیساریف (PISAREV) ان میں سے دوبرولیوبوف نے خاص طور سے اسلام کو اپنے مطالعے کا موضوع بنایا اور اسلام کی مخالفت میں کتابیں لکھیں۔ واشنگٹن ارونگ (WASHIGTON IRVING) نے ایک کتاب "حیات محمدؐ" کے نام سے لکھی تھی جس پر تبصرہ کرتے ہوئے دوبرولیوبوف نے آں حضرتؐ کی شخصیت کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ "یہ شخصیت تاریخی وقوعات کی شاہ کمانی (MAIN SPRING) نہیں ہے۔" دوبرولیوبوف کی ساری تصانیف اور مقالے اُس کے اسی مرکزی خیال کے گرد گھومتے ہیں۔ سمرنوف نے دوبرولیوبوف کے ایک مقالے کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جس میں اس نے قفقاز پر روسی حملے کی اہمیت پر قلم اٹھایا ہے۔ اس مقالے میں دوبرولیوبوف نے مریدیت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کے بارے میں سمرنوف کا خیال ہے کہ "متعدد روسی مورخین کے مقابلے میں دوبرولیوبوف کا یہ مقالہ "مریدیت" کے بارے میں حقائق پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ اُس کی فہم و فراست کا بھی غماز ہے اس مقالے میں دوبرولیوبوف نے یہ بھی لکھا ہے "مریدیت کسی بھی لحاظ سے کوئی نیا مذہب نہیں ہے۔ یہ اسلامی عقائد اور اعمال پر مبنی ہے جس سے قفقاز کے کوہستانی لوگ ایک عرصے سے واقف تھے لیکن اس زمانے تک قفقاز کے کوہستانی اُس پر عامل نہ تھے۔" اس مقالے کے آخر میں دوبرولیوبوف نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار کے قول کے مطابق یہ ہے "قفقاز کی تاریخ ہمارے سامنے جو حقائق پیش کرتی ہے اُس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ (یہ وقوعات) نہ تو شامل جیسی شخصیت کے ناگہانی ظہور سے عالم وجود میں آئے اور نہ مریدیت کے سخت عقائد ہی نے روس کے خلاف

قفقازیوں کے دل میں بغاوت کا جذبہ بھڑکایا۔ اس بغاوت کا اصل سرچشمہ قفقازیوں کی روسی غلبہ کے خلاف نفرت کا جذبہ ہے۔"

سمرنوف نے ایک آذربائیجانی، مرزا فتح علی آخوندوف (۱۸۱۲ــ ۱۸۷۸ء) کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جس کی اسلام مخالف کتابیں روس کے اسلام مخالف طبقے کے نظریات کی تقویت کا سبب بنتی رہیں اور ان کو اسلام مخالفت کی راہ دکھاتی رہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے نہ تو فتح علی آخوندوف کی کتابوں کے نام لکھے ہیں اور نہ ہی اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ اس کی اسلام مخالفت کس نوعیت کی تھی۔ اس لئے ہم اُس کے بارے میں مزید کچھ کہنے سے قاصر ہیں البتہ اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ انیسویں صدی عیسوی میں نام نہاد مسلمانوں میں ایک چھوٹا سا ایسا طبقہ ضرور پیدا ہو چکا تھا جو اسلام مخالفت میں غیر مسلموں کا ساتھ دے رہا تھا۔ اسی طرح اسی عہد کے ایک قازق، چوکن ولی خانوف (۱۸۳۵ ــ ۱۸۶۵ء) کا بھی ذکر کیا گیا ہے اور اس کو اِس صدی کے اہم مصنفین میں شمار کرتے ہوئے اس کی اُس کتاب کا خاص طور سے تذکرہ کیا گیا ہے جس میں اُس نے اسلام کے اُس رول پر سخت تنقید ہے جو اسلام نے وسطِ ایشیا کے زارِ شاہی روس کے قبضے میں آنے سے پہلے وسطِ ایشیا میں انجام دیا تھا۔ ولی خانوف کا ایک معاصر، ابراہیم ال تن سرین (IBRAHIM ALTYNSARIN) (۱۸۴۱ــ ۱۸۸۹ء) جو ولی خانوف ہی کی طرح ایک قازق تھا، اس صدی کا دوسرا اسلام دشمن مصنف ہے۔ ابراہیم کے سلسلے میں تبصرہ نگار نے کوئی خاص معلومات فراہم نہیں کی ہیں اس کی کتابوں کا بھی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا کہ اس کی اسلام دشمنی کس نوعیت کی تھی؟

دوبرولیوبوف اور آخوندوف کی تحریروں کو سمرنوف نے بہت سراہا ہے اور ان کو روسی ادبیات کا سائنسی ادب قرار دیتے ہوئے ان کی معنویت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابھی تک ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے اُس سے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ قدیم زمانہ ہی سے روس میں اسلام شناسی کے عنوان سے جو کام ہوئے ہیں وہ زیادہ تر مذہب مخالف تھے۔ ان کتابوں کا اصل مقصد اسلام کے نظام، عقائد اور اُس کی اصل اور بنیاد پر اعتراضات کا انبار لگانا اور اس کی من مانی توضیح، تشریح، اور تعبیر کرنی تھی۔ انیسویں صدی میں جب کہ روس کی سیاست خود ایک بحران کا شکار تھی، اسلام مخالفت کی لہر میں خاصی جولانی آئی اور اس کو طوفانی بنانے میں بعض نام نہاد مسلمانوں نے بھی حصہ لیا جن میں سے چند کے نام اوپر درج کیے جا چکے ہیں۔

سمرنوف نے اپنی کتاب کا دوسرا باب "عہد سرمایہ داری میں اسلام کا مطالعہ" کے عنوان سے

لکھا ہے۔ یہ باب دو ذیلی عنوانات پر منقسم ہے۔ پہلا ذیلی عنوان اُن تحریروں سے بحث کرتا ہے جو مارکس اور اینگلز نے اسلام پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھی ہیں۔ دوسرے ذیلی عنوان کے تحت ۱۸۶۰ء سے ۱۸۹۰ء تک اسلام پر ہونے والے کاموں کا ایک جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ ہم درج ذیل سطور میں دونوں ذیلی عنوانات کی اہم باتوں کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

پہلے ذیلی عنوان کے تحت ہمر نوف نے جو کچھ لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے۔ سب سے پہلے تو انھوں نے مارکس اور اینگلس کی تصانیف میں اسلام کے بارے میں جو حوالے ملتے ہیں اُن سب کو جمع کر دیا ہے اس کے بعد انھوں نے اینگلز کی کتاب "ابتدائی عہد کی عیسائیت کی تاریخ کا ایک تعارف" سے ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے اس ذیلی عنوان کو ختم کر دیا ہے۔ اینگلز کے اقتباس میں یہ کہا گیا ہے کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جس کو مشرق کے لوگوں بالخصوص عربوں نے اختیار کیا ہے اس کے ماننے والے اگر ایک طرف وہ شہری ہیں جن کا پیشہ تجارت ہے تو دوسری طرف وہ صحرا نورد قبائل ہیں جو بدو کے نام سے موسوم ہیں۔ اسی کی وجہ سے وقفہ وقفہ سے اِن دونوں طبقات میں تصادم ہوتے رہے، شہری افراد روز بروز امیر سے امیر تر ہوتے گئے، تعیشات کے متوالے بنتے گئے پھر نوبت یہاں تک پہونچی کہ احکام شریعت کی بجا آوری سے کوتاہی برتنے لگے۔ دوسری طرف بدّو غریب کے غریب رہے اور اپنی غربت کے نتیجے میں اپنے عقائد میں پختہ سے پختہ تر ہوتے گئے، انھوں نے اپنے اخلاقی نظام سے سرِمُو انحراف نہیں کیا اور مذکورہ تعیش پسند مسلمانوں سے نہ صرف برگشتہ خاطر ہو گئے بلکہ نفرت بھی کرنے لگے۔ اسی نفرت کے جذبے کے تحت وہ ایک پیغمبر (مہدی) کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے تا کہ اسلام کے ان گمرہ پھوں کو سزا دے کر اسلام کے عقائد و اعمال کی عظمت رفتہ کو بحال کریں اور اس کے نتیجہ میں اِن منحرفوں کی دولت پر قبضہ کریں۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ سو سال کے بعد وہ خود اس عالم میں آ گئے جس میں ان کے حریف مبتلا تھے، اس لیے عقائد کی ایک نئی تاویل و تفسیر لازمی قرار پائی..... پھر ایک پیغمبر (؟) اٹھا اور وہی کھیل نئے سرے سے کھیلا گیا ـــــ یہ تحریکیں مذہب کی غیر واضح دھند سے نمودار ہوتی ہیں مگر ان تحریکوں کے عالم وجود میں آنے کا اصل سبب معاشی ہوتا ہے لیکن جب بھی یہ تحریکیں کامیاب و کامران ہوتی ہیں تو وہ گزشتہ معاشی حالات پر کوئی اثر ڈالے بغیر گزر جاتی ہیں۔

اینگلز کے درج بالا خیال پر نقد و تبصرہ کا یہ محل نہیں ہے نہ ہی مہدیت کی تاریخ دہرانے کی یہاں کوئی ضرورت محسوس ہوتی ہے اینگلز کی اس تحریر کے حوالے سے صرف یہ دکھلانا مقصود ہے کہ اسلام کی کس کس طرح تعبیر و تشریح کی گئی ہے اور اس کے نظامِ عقائد و اخلاق کے ڈانڈوں کو کس طرح معاشیات

سے ملانے کی کوشش ہوتی رہی ہے، اس کے باوجود وہ طبقہ جو خود کو اسلام کا امین کہتا ہے ان تشریحات کا جواب دینا تو درکنار ان کے وجود سے بھی بے خبر ہے۔ سمرنوف نے مارکس اور اینگلز کی جو تحریریں اس مختصر سے حصے میں نقل کی ہیں ان کا لب لباب صرف اتنا ہے کہ بورژوا طبقہ مذہب کے ذریعے عوام کا استحصال کرتا رہا ہے، اس طرح درپردہ وہ حکومت وقت کا بھی آلۂ کار بنتا اور عوام کو یہ سبق پڑھاتا کہ تم دنیاوی زندگی کے شدائد جھیلے جاؤ تاکہ تم کو آسمانی دنیا میں راحت و سکون مل سکے۔ اس نقطۂ نظر پر علمی انداز سے بحث کی جا سکتی ہے اور یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ مذہب پر جو الزامات عائد کئے گئے ہیں اُن کی اصلیت کیا ہے؟ لیکن چونکہ اس وقت روس میں اسلامیات پر ہونے والے کاموں کے بارے میں گفتگو کی جارہی ہے اس لیے اس بحث سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

اس باب کے دوسرے حصے میں سمرنوف نے ۱۸۶۰ء سے لے کر ۱۸۹۰ء تک کی اُن اہم تصانیف کا جائزہ لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح اسلام سے تعلق ہے۔ مصنف نے اس باب کی ابتداء میں یہ بات واضح کی ہے کہ سرمایہ داری کے عروج کے ساتھ ساتھ طبقاتی کشمکش بھی بڑھ گئی جس نے روس کے تمدن اور شرقیات کے مطالعے سب ہی کو متاثر کیا۔ یہ تو درست ہے کہ اس دور میں علم کو حکومت کی سرپرستی حاصل تھی مگر اس دور کے علم کا فریضہ یہ تھا کہ وہ "زاریت" اور اس کی نوآبادیاتی پالیسیوں کی نہ صرف مدافعت کرتا رہے بلکہ اس کو حق بجانب بھی قرار دیتا رہے، اسی وجہ سے بقول سمرنوف عینی فلسفہ اور مذہب پر خاصا کام ہوا لیکن اس کے باوجود سمرنوف کے نزدیک علم کی ترقی رک گئی اور اُس زمانے کے روسیوں کی علمی روایت کوئی ترقی پسندانہ اقدام نہ کر سکی۔ وہ مصنفین جو مارکس اور اینگلز کی تحریروں سے متاثر تھے اور ان کی روشنی میں شرقیات پر مزید کام کر سکتے تھے ان کو حکومت کی طرف سے اس کام سے باز رکھا گیا اور ان کو اس بات کی اجازت نہ دی گئی کہ وہ لوگ اُس زمانے کے مشرقی ممالک کے لوگوں، ان کے تمدنی اور معاشی مسائل کے بارے میں کوئی تحقیقی یا علمی کام کریں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ زار روس حکومت عوامی تمدن کے تصور سے خوف زدہ تھی۔ مشرقی ممالک میں رہنے والوں کے سلسلے میں اس زمانے کے بہت سے روسی مصنفین کا رویہ معاندانہ اور مخاصمانہ تھا اور وہ لوگ مشرقی ممالک کے افراد کو "نیچ ذات" کے لوگ تصور کرتے تھے۔ اس زمانے کے جن روسی مستشرقین کے تحقیقی کام اہمیت کے حامل ہیں اُن میں سے چند کے نام یہ ہیں: گرگوریف (GRIGOREV) کاظم بک روزن (ROZEN) سب لوکوف (SUBLOKOV) ژوکوسکی (ZHUKOVSKII) بقول سمرنوف "ان مصنفین کی تصنیفات بالعموم اسلام کے سیاسی اور سماجی افکار و اعمال سے بحث کرتی ہیں، یہ

تمام مباحث مصنفین کے براہ راست مطالعوں کا نتیجہ ہیں مگر ان میں "سائنسی نقطۂ نظر" کا فقدان ہے۔ اسی زمانے کے ایک مصنف والدی میر سولوئیف (VALDI MIRSOLVYEV) کی کتاب "محمدؐ، حیات اور مذہبی تعلیمات" کا سمرنوف نے بطور خاص تذکرہ کرتے ہوئے اس پر سخت اعتراضات کئے ہیں۔ سب سے پہلے تو انھوں نے مصنف کی اہمیت گھٹانے کے لئے مصنف کو صوفی اور فلسفی کے لقب سے نوازا ہے بعد ازاں حقائق کے نقطۂ نظر سے انھوں نے اس کتاب کو بے قدر و قیمت قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ چونکہ خدا پر اندھا اعتقاد رکھنے والوں، رجعت پسندوں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مشن کو خدائی مشن جاننے والوں میں یہ کتاب بہت مقبول ہوئی اس لیے سائنسی نقطۂ نظر سے یہ کتاب بے قدر و قیمت ہے علاوہ بریں اس کتاب میں مذہب اسلام کی تشریح و تعبیر چونکہ مادی نقطۂ نظر سے نہیں کی گئی ہے اس لیے اس کتاب کی مزید ترویج و اشاعت سے اس بات کا خطرہ ہے کہ یہ روس میں "مطالعات علوم اسلامیہ" کو نقصان پہونچائے گی۔ سمرنوف نے صرف انہی اعتراضات پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے مشہور روسی مستشرق بارتھولڈ سے بھی شد و مد کے ساتھ اختلاف کیا ہے جنھوں نے لکھا تھا، "سولوئیف کی کتاب روسی زبان میں سیرت پر لکھی گئی کتابوں میں بہترین کتاب ہے۔" سمرنوف نے بارتھولڈ کے اس خیال کو ان کی غلطی سے تعبیر کیا ہے اور اس کی وجہ اُن کے اُس نقطۂ نظر کو قرار دیا ہے جو بارتھولڈ تاریخی عمل کے بارے میں رکھتے تھے۔

سمرنوف نے اس طرح چھیالیس کتابوں سے بحث کی ہے یہ ساری کی ساری کتابیں ۱۸۵۳ء سے لے کر ۱۹۱۵ء تک کے عرصے میں لکھی اور شائع کی گئی تھیں۔ ان تمام کتابوں کے مواد کو سمرنوف نے نہ صرف غیر سائنسی قرار دیا ہے بلکہ اُن کا شمار اُن کتابوں میں کیا ہے جن کو روس کی زار شاہی نے اپنے آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا۔ سمرنوف کی اطلاع کے مطابق یہ کتابیں "مشنری اور مسلم مخالف شعبہ" کی طرف سے شائع کی گئی تھیں جس ادارہ کی طرف سے یہ کتابیں شائع کی گئی تھیں اُس کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ ان کتابوں کا مقصد اصل و حقیقی اسلام کا مطالعہ نہ رہا ہوگا بلکہ یہ کتابیں اس لیے لکھی گئی ہوں گی کہ مسلمانوں کے دل و دماغ میں اُن کے مذہب کے خلاف شک و شبہات پیدا کر کے اُن میں مسیحیت کی تبلیغ کی جائے۔ غالباً اسی وجہ سے اِن تمام کتابوں کو سمرنوف نے غیر سائنسی رویہ کی حامل کتابیں کہا ہے۔

اگرچہ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر حصہ میں بہت سے بورژوا مصنفین نے اپنے شرقیات کے علم میں خاصا اضافہ کر لیا تھا اور اپنے مطالعے کے نتیجے میں اچھی خاصی تعداد میں کتابیں بھی لکھی تھیں، لیکن ان کتابوں پر سمرنوف کو یہ اعتراض ہے کہ یہ کتابیں نہ صرف یہ کہ فلسفیانہ نوعیت کی ہیں بلکہ مبنی فلسفہ کی غمازی بھی

کرتی ہیں۔ اس لیے ان مصنفین کے طریق مطالعہ اور ان کے خیالات سے "ترقی پسند" مصنفین نے اختلاف کیا جن کو اُس زمانے میں "انقلابی جمہوریت پسند" کہا جاتا تھا۔ عمومی طور پر اس دور میں اسلامیات پر جو کام ہوئے ہیں ان کو عام روسی تحقیقات سے کہیں فروتر اور پست سطح کا قرار دیا گیا ہے۔

اس کتاب کا تیسرا باب ۱۸۹۵ء سے لے کر ۱۹۱۷ء تک کی تصانیف کے مطالعے پر مشتمل ہے اس دور کو سمرنوف نے خسروی دور سے موسوم کیا ہے۔ اس باب کے ابتدائی حصہ میں لینن اور اسٹالن کی ان تحریروں کی تعبیر و تشریح کی گئی ہے جو "مذہب اور قومی کلچر" کے موضوع پر ہیں۔ لینن اور اسٹالن دونوں کی تحریریں مسلسل اس بات پر زور دیتی ہیں کہ وہ مذاہب جو مستقل بنیادوں پر قائم ہیں ان کے خلاف ایک نہ ختم ہونے والی جنگ کرنی چاہیے تاکہ ہر قوم اور ہر ملت میں ایک جمہوری سوشلسٹ تمدن عالم وجود میں آئے کیونکہ یہ مذاہب اُن عوام کا استحصال کر رہے ہیں جو پہلے ہی دبے دبائے، کچلے کچلائے ہیں۔

لینن نے اس سلسلے میں خاص طور سے اسلام کا نام لیا ہے اور مشرقی عوام کے لیے کہا ہے کہ صرف سامنتی حکمراں، زمین دار اور بورژوا طبقہ ہی ان کا استحصال نہیں کر رہا ہے بلکہ مذہب اسلام بھی نہ صرف یہ کہ ان کا استحصال کر رہا ہے بلکہ دوسرے استحصال کرنے والوں کا معاون و مددگار بھی ہے۔

سمرنوف نے اِس خیال کا اظہار کیا ہے کہ خسروی دور میں زاریوں نے "قومی آزادی" کی جو جنگ چھیڑی تھی اُس کے اثرات اُس زمانے کی روسی بورژوائی تاریخ نویسی پر بہت گہرے پڑے ہیں۔ اِس دور میں اسلام کے بارے میں جو کتابیں لکھی گئیں ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے پہلے حصے میں تو آسترو موف (OSTROUMOV) چیری ونسکی (CHAREVANSKII) اور زویتکوف (TSVETKOV) کی کتابیں آتی ہیں۔ ان مصنفین کے بارے میں خاص طور سے اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ یہ لوگ "شاہی رجعت پسند کیمپ" سے چپکے ہوئے ہونے کے ساتھ ساتھ کلیسا کے بھی معاون و مددگار تھے۔ دوسرے حصے میں روزن، بارتھولڈ، زوکوسکی اور مدنیکوف (MEDNI KOV) کی کتابیں شامل ہیں۔ اِن مستشرقین کو "نام نہاد علمی مستشرق" قرار دیا گیا ہے اور ان کو جو مقام و مرتبہ حاصل تھا اس کو غیر سیاسی مقام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جہاں تک دوسرے گروہ کے مصنفین کی تحریروں کا تعلق ہے ان کے بارے میں سب سے بڑا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ تحریریں تاریخی عمل کو سمجھنے سے بالکل قاصر ہیں۔ ان کے مصنفین نے نہ تو طبقاتی کشمکش کو سمجھا ہے اور نہ ہی عوامی مسایل کو۔ علاوہ بریں انھوں نے نہ تو اسلام کو صحیح طور پر سمجھا ہے اور نہ ہی اس کو صحیح طور پر (مصنف کے نقطۂ نظر سے) پیش کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ سمرنوف

نے بارتھولڈ، کریمسکی (KRYMSKII) اور کراچکوسکی (KARCHKOVSKII) کی تصانیف کو روسی مصنفین کے لیے اہمیت کا حامل بتلایا ہے، لیکن اس کے باوجود کراچکوسکی کی تصنیف پر یہ کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ اُس کی تحریروں میں بہت سے وہ عناصر ملتے ہیں جو بورژوا مصنفین کی تحریروں کا خاصہ ہیں مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح بورژوا مصنفین غیر ملکی مستشرقین کی کتابوں سے استفادہ کر کے نتائج اخذ کرتے ہیں اُسی طرح کراچکوسکی نے بھی کیا ہے اس لیے بمرنوف کے نزدیک اُس کی کتاب ناقص ہو کر رہ جاتی ہے۔

بمرنوف نے "سیاسی مصنفین" اور روس کے سب سے بڑے مستشرق بارتھولڈ کے کارناموں کا جائزہ لینے سے پہلے دوسرے طبقے کے بعض مصنفین کی تصانیف کا مبسوط و مفصل جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے روزن کا بھی نام لیا ہے۔ روزن نے خود اسلام پر کسی غیر معمولی اہمیت کی حامل کتاب نہیں لکھی ہے لیکن اس کی اہمیت دو وجوہ سے ہے اول تو یہ کہ "قازان کی مذہبی اکیڈمی" کی طرف سے جو اسلام مخالف لٹریچر شائع کیا جاتا تھا اس پر اُس نے ایک بھرپور اور موثر تنقید لکھ کر اُس لٹریچر کی خامیوں کو اجاگر کیا ہے، دوم یہ کہ اُس نے اپنے شاگردوں کی تربیت کی جو آگے چل کر علم کی دنیا میں نہایت نام آور ہوئے اور اپنے گہرے علمی نقوش روسی زبان و ادب پر چھوڑ گئے۔ روزن کے شاگردوں میں مدنیکوف، اے۔ای۔شمد، شی بونن (SHEBUNIN) اور کراچکوسکی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان لوگوں میں شمد نے "ایک مذہب کی حیثیت سے اسلام کی تاریخ کا مجمل خاکہ" کے عنوان سے ایک مبسوط مقالہ لکھا جو "میر اسلام" (دنیائے اسلام) نامی رسالہ میں شائع ہوا۔ شمد کے علاوہ کریمسکی نے بھی اسلام پر متعدد کتابیں لکھیں جن کے نام سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے نہیں لکھے ہیں۔ کریمسکی اپنے تبحر علمی کے باوجود اسلام کے اُس اصل و حقیقی مقام کو متعین کرنے میں ناکام رہا ہے جو اس کو مشرقی عوام میں حاصل تھا لیکن اس کے باوجود اس کی تحریریں اپنی جگہ پر انتہائی اہمیت کی حامل ہیں اور اُن کے مطالعے سے اس زمانے کی روسی فکر کو سمجھا جا سکتا ہے۔

اس دور میں بابیوں اور بہائیوں پر بھی متعدد روسی عالموں نے کتابیں لکھیں بتشکوف (BAT-YSHKOV) امانٹس (UMANETS)، ززوکوسکی اور باکولن کے نام اِس ضمن میں خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ تبصرہ نگار کے قول کے مطابق باکولن اور بعض دوسرے مصنفین بہائیت اور بابیت کے فرق کو نہ سمجھ سکے اور خلط مبحث کا شکار ہو گئے۔ ان کی نظر اس بات تک مطلق نہ پہونچ سکی کہ بابیت اور بہائیت دونوں کے الگ الگ اصول و عقائد ہیں۔ باکولن نے اپنی کتاب میں اس بات کی بھی کوشش

کی ہے کہ وہ ناصر الدین شاہ قاچار کے قتل کے جرم سے بابیوں کو بری کر دیں۔ باکولن کی بہائیت پر جو کتاب ہے اس کو وہ مکمل نہ کر پائے تھے کہ ان کی موت ہو گئی۔ ان کے مرنے کے بعد ژوکوسکی نے ان کے جمع کردہ مواد کو مرتب کر کے شائع کیا۔ اس کتاب کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ اس میں ایک ایسا خط بھی حوالہ کے طور پر نقل ہوا ہے جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ فارسی کی مشہور اور مقتول شاعرہ قرۃ العین طاہرہ کا دستخطی ہے۔ بابیوں اور بہائیوں کے علاوہ اس دور میں روسی زبان میں اسماعیلیوں پر بھی کئی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے دو مصنفین بوبرنسکی (BOBRINSKII) اور سمرنوف کی کتابیں علمی حلقوں میں وقعت کی نگاہوں سے دیکھی جاتی ہیں۔ سمرنوف نے ۱۹۱۲ء میں 'دنیائے اسلام' میں شغنان کے اسماعیلیوں کے مذہبی معتقدات پر ایک مقالہ شائع کیا تھا جس کی علمی حلقوں میں خاصی پذیرائی ہوئی تھی۔ اسی زمانے میں بعض اور اہم کتابیں روسی عالموں کے قلم سے عالم وجود میں آئیں مثلاً کرنسکی کی کتاب "اسلام میں تصوف" (سمرقند ۱۹۰۶ء) اور کے۔ سمرنوف کی کتاب "اہلِ ایران — ایرانی مذہب کا ایک مجمل خاکہ" (تفلس ۱۹۱۵ء) خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار کی تحریر پڑھ کر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کرنسکی نے اسلامی تصوف کی مختلف شاخوں پر نظر ڈالتے ہوئے "درویشیت" سے خاصی بحث کی ہے اور اُس کو منفی رجحانات کا حامل قرار دیا ہے لیکن اس کے باوجود تبصرہ نگار کو یہ شکایت باقی رہتی ہے کہ وہ تصوف کے اُس غلط پہلو کا پردہ فاش کرنے میں ناکام رہے ہیں جس نے مشرقی ممالک کے عوام کو رجعت پسندانہ خیالات کا حامل بنا دیا ہے۔ سمرنوف نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کا مواد زیادہ تر فارسی ماخذ سے حاصل کیا ہے لیکن تبصرہ نگار کے نزدیک سمرنوف نے اسلام اور شریعت کے بارے میں اس کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ "قدیم وضع" کا ہے اِس کتاب کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ غیر ملکی مصنفین کی رایوں سے اتنا متاثر ہو گئے ہیں کہ اسلام اور شریعت کے بارے میں خود اپنی کوئی رائے قائم نہیں کر سکے ہیں۔ سمرنوف کی دوسری اہم کتاب جو اسی دور کی یادگار رہے۔ "درویش اور ان کا سیاسی کردار" کے نام سے لکھی گئی ہے۔

سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اِس بات کی طرف خاص طور سے اشارہ کیا ہے کہ جب ۱۹۰۵ء میں روس کا پہلا انقلاب ناکام ہو گیا تو زار شاہی نے اپنی ساری طاقت و قوت کو مجتمع کر کے روس کی کمیونسٹ پارٹی اور پرولتاریوں سے مقابلہ کرنا شروع کیا۔ اِس زمانے میں اسلام کے بارے میں جو کتابیں روس میں لکھی گئیں اُن میں سے بیشتر میں اس خوف و خطر کا اظہار کیا گیا کہ "اسلامی قوتیں" ابھر رہی ہیں اور یہ روسیوں کے لیے پریشانی کا سبب بن سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں سنٹرل ایشین ریویو

کے تبصرہ نگار نے جیریولنسکی کی کتاب "دنیائے اسلام اور اس کی بیداری" کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "ہم کو یہ بات جان لینی چاہیے کہ یہ کوئی مستقل بنیاد پر قایم ہونے والا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک مذہبی اور سیاسی ادارہ ہے جو اپنے کُلی اور عالمگیر ہونے کا مدعی ہے جو کسی اور مذہب کا ادعا نہیں ہے"۔ اس کتاب میں مصنف نے پے در پے اس بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کو عیسائیت کے مقابلے میں فروتر ثابت کرے اور اس بات پر زور دے کہ جب تک قرآن اسلامی دنیا میں رہنمائے مطلق کی حیثیت سے باقی رہتا ہے اُس وقت تک نہ تو دنیائے اسلام کی بیداری کی توقع کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اس بات کی کہ وہ مسیحیت کو سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کرے گی۔ اس خیال کی بازگشت اُن تمام کتابوں میں ملتی ہے جو خسروی دور کے روس میں اسلام پر لکھی گئی ہیں۔ اِسی نوعیت کی ایک اور کتاب قابل ذکر ہے جس کو زوتکوف (TSVETKOV) نے "اسلام" کے نام سے چار جلدوں میں لکھا ہے۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اس کتاب کے مواد کو بہرحال دلچسپ مواد قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کتاب کا بیشتر مواد اپنے وسط ایشیا کے عارضی قیام کے زمانے میں جمع کیا تھا۔ تبصرہ نگار نے اِس سے زیادہ اس کتاب کے بارے میں معلومات درج نہیں کی ہیں جس سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ یہ کس حد تک اسلام مخالف کتاب ہے۔

اِس دور کا ایک دوسرا مصنف این۔ ٹی۔ آسٹروموف (N.T. OSTROUMOV) اسلام مخالفت کے علاوہ مسلمان مخالفت میں بھی پیش پیش تھا۔ آسٹروموف، زارِ روس کی نوآبادیاتی پالیسی کا پرجوش مبلغ تھا اور اس کی ساری کوشش یہ تھی کہ غیر روسی اقوام (ترک، تاتار، تاجیک اور ازبک، ترکمن وغیرہ جو سب کے سب مسلمان تھے) میں نہ تو اپنی قومیت کی شناخت کا کوئی جذبہ پیدا ہونے پائے نہ ہی وہ اپنے تمدن کے تحفظ کی طرف مائل ہوں نہ ان کی زبان ایک آزاد زبان کی حیثیت سے پیش رفت کی راہوں کو طے کرنے پلائے۔ اُن کے عوام کی جہالت اپنی جگہ برقرار رہے اور جس طرح بھی ممکن ہو ان تمام اقوام کو "روسیا" لیا جائے تاکہ ان کی شناخت باقی نہ رہ سکے۔ آسٹروموف نے ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۶ء تک کے پانچ برس کے عرصے میں متعدد کتابیں لکھیں جو اُس کے اِسی نقطۂ نظر کی غمازی کرتی ہیں۔ اس کی کتابوں کا نقص یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ کتابیں اُس کے مخصوص مذہبی رجحانات کی ترجمان ہونے کے ساتھ ساتھ ہر طرح کے تنقیدی محاکموں سے عاری بھی ہیں وہ نہ تو نئے سائنسی طریق تحقیق سے واقف ہے اور نہ اسلام کے اصل اور بنیادی ماخذ ہی سے۔ اِسی وجہ سے اس کی ساری کتابیں پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں۔

بمرنوف نے اِن مصنفین کا ذکر کرنے کے بعد روس کے سب سے بڑے مستشرق، بارتھولڈ

کی تحقیقات وتصانیف کا بڑے مفصل انداز سے جائزہ لیا ہے۔ بارتھولڈ ۱۸۶۹ء میں پیدا ہوئے تھے اور انقلاب روس کے بارہ سال کے بعد ۱۹۳۰ء میں مرے۔ اس طرح ان کو دو طرح کے نظام حکومت کو دیکھنے اور ان کے تحت زندگی بسر کرنے کا موقع ملا۔ بارتھولڈ کا اصل موضوع تحقیق، تاریخ اور بالخصوص مشرقی ممالک کی تاریخ ہے۔ ان کی تاریخی تصانیف خواہ وہ زار روس کے عہد کی ہوں خواہ انقلاب کے بعد کے عہد کی، آج بھی تاریخ دانوں کے حلقوں میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں اور ان کی شہرت ہے۔ مشرقی ممالک پر مسلسل کام کرنے کی وجہ سے ان کو اسلام سے بھی واقفیت ہوئی اور انھوں نے اس واقفیت کے نتیجے میں اسلامیات پر بعض ایسی کتابیں لکھیں جو روس کی مطالعۂ علوم اسلامیہ کی دنیا میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بقول بمبر نوف، اگرچہ انھوں نے انقلاب روس کے بعد بارہ برسوں تک ایک محقق کی حیثیت سے بہت قابلِ قدر کارنامے انجام دیئے، بالخصوص ان بارہ برسوں میں انھوں نے سوویت روس کی مشرقی ریاستوں کے عوام کی تاریخ پر تحقیقی کاموں کا انبار لگا دیا اس کے باوجود اس زمانے میں بھی ان کو ایک بورژوا عالم سمجھا جاتا تھا اور آج بھی انھیں مستشرقین کے بورژوا مکتب فکر کا ایک نمائندہ قرار دیا جاتا ہے۔ اِس مقام پر ہم بارتھولڈ کے تاریخی نظریات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف اسلام کے بارے میں ان کے نظریے کو ایک جملہ میں بیان کرتے ہیں۔ اسلام نہ تو کسی مخصوص مبحث فکر کا حامل ہے اور نہ ہی سماجی رشتوں کا پابند۔ اپنے اسی نقطۂ نظر کی وجہ سے وہ اسلام کے طبقاتی کردار کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔

اُس زمانے میں اسلامی دنیا میں تجدد کی جو تحریکیں چل رہی تھیں بارتھولڈ نے ان کو بھی اپنے مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اِن تحریکوں کے عالم وجود میں آنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اسلام اور مسلم تمدن پر یورپی ممالک کی طرف سے پے بہ پے حملے ہو رہے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تحریکیں عہد وسطیٰ کے نظام زندگی سے بھی بغاوت کر رہی ہیں کیونکہ ان کا مذہبی طبقہ عام مسلمانوں کو عہد وسطیٰ کے نظام زندگی کا تابع بنانا چاہتا ہے۔ بارتھولڈ بھی انہی لوگوں کے ہم خیال ہیں جو "پان اسلامی" تحریک کو امریکی اور برطانوی سامراجیوں کی سازش سمجھتے ہیں اس ضمن میں بارتھولڈ کا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں طاقتیں اس تحریک کی ذریعہ مدد اس لیے کر رہی ہیں تاکہ اس کے غالب آجانے کے بعد روس کے آس پاس کی اور وسط ایشیا کی مسلم ریاستوں کو اپنی نو آبادی بنا سکیں۔

انقلاب روس سے کافی پہلے بارتھولڈ نے مسلمانوں کے ایک فرقہ "مروانیوں" پر ایک کتاب لکھی تھی بارتھولڈ کے کاموں کا ذکر کرتے ہوئے اس کتاب کا ذکر بہت کم کیا جاتا ہے۔ اس کتاب کا بنیادی مواد بارتھولڈ نے بمبر نوف کے اُس مقالے سے حاصل کیا ہے جو بمبر نوف نے شغنان کے اسماعیلیوں

کے مذہبی معتقدات پر لکھا تھا۔ بیرنوف نے بارتھولڈ کی اس کتاب پر اپنی کتاب کے دوسرے حصے میں بحث کی ہے۔ ہم بھی اس بحث کا خلاصہ اس کتاب کے دوسرے حصے کا جائزہ لیتے وقت پیش کریں گے۔

اِن مصنفین اوران کی تحقیقات پر محاکمہ کرنے کے بعد بیرنوف نے اُن اِداروں کا مختصر مگر جامع جائزہ لیا ہے جو انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر بیسویں صدی کی ابتدا تک روس میں اسلام شناسی کے لیے قایم کئے گئے تھے جن کا مقصد یہ قرار دیا گیا تھا کہ شرقیات کے مطالعے کو مزید آگے بڑھایا جائے لیکن چونکہ یہ ادارے "سرکاری" ضروریات کو پورا نہیں کرتے تھے اس لیے ۱۹۱۰ء میں حکومت وقت کی طرف سے اسلام شناسی کا ایک ادارہ قایم کیا گیا جس کا مقصد یہ قرار دیا گیا کہ روسی سماج کو مشرقی ممالک کی روحانی زندگی اور مادی ضروریات سے واقف کرایا جائے اور مشرقی ممالک اور روس کے درمیان بہتر تعلقات پیدا کئے جائیں۔ ۱۹۱۲ء میں اِس ادارہ کی طرف سے اس کا پہلا ترجمان "میر اسلام" (دنیائے اسلام) کے نام سے شائع کیا گیا جس کے ایڈیٹر بارتھولڈ تھے مگر بارتھولڈ کو محقق محض سمجھا گیا اور ۱۹۱۳ء میں اس کی ادارت پوزدنی یُیف (POZDNE YEV) کے سپرد کی گئی اور اِس میں پان اسلامیت، پان زاریت جیسے موضوعات پر مقالے شایع ہونا شروع ہوئے۔ ۱۹۱۵ء میں بارتھولڈ نے ایک دوسرا رسالہ "مسلمانسکی میر" (مسلم دنیا) کے نام سے نکالنا شروع کیا۔ اس رسالہ نے "میر اسلام" کے تمام علمی کاموں کو الٹ کر رکھ دیا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد رسالے اُس زمانے میں شائع ہوتے تھے جو اسلام شناسی کے لیے وقف تھے، لیکن اِن سب سے صرف نظر کیا جاتا ہے کیونکہ یہ سب رسالے ایک دوسرے کے ہم خیال وہم آواز تھے۔ اِس باب کے آخر میں بیرنوف نے "بورژوا" مصنفین کی کتابوں کی اہمیت کا یہ کہہ کر اعتراف کیا ہے کہ اِن کتابوں پر نظر ڈال کر، سائنسی انداز سے اِن مسائل پر از سرِ نو غور کیا جاسکتا ہے اور موجودہ عہد کے تناظر میں اِن پر مزید تحقیقی کام کیا جاسکتا ہے۔ جو آج کی علمی دنیا کے لیے خاصا مفید ثابت ہوسکتا ہے۔

ابھی تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے اِس بات کا اندازہ ہو گیا ہوگا کہ انقلاب روس سے پہلے روس میں اسلام شناسی کے نام پر جو بھی تحقیقی کام ہوا ہے اس کا اصل مقصد اسلام کی مخالفت کرنا ہے اس کو سمجھنا سمجھانا نہیں۔ ممکن ہے کہ عہدِ زیرِ بحث میں کچھ ایسی بھی کتابیں لکھی گئی ہوں جن میں واقعی اور حقیقی اسلام کی ترجمانی کی گئی ہو لیکن چونکہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اِس طرح کی کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے اس لیے گمان یہی ہوتا ہے کہ بیرنوف نے بھی اپنی کتاب میں اِس نوعیت کی کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اسلام شناسی کا یہ رجحان انقلاب روس کے بعد بھی برقرار رہا اور آج بھی برقرار ہے۔ اس کا ایک اجمالی جائزہ آئندہ لیا جائے گا۔

ہماری اردو مطبوعات

۱۔ اسلام ایک روشن حقیقت۔	ڈاکٹر حمودہ عبد العاطی	25=00
۲۔ اسلامی معیشت کے بنیادی اصول۔	محمد ابو سعود	10=00
۳۔ اخوان المسلمون کا تربیتی نظام۔	یوسف القرضاوی	8=00
۴۔ دعوت اسلامی پندرہویں صدی کے استقبال میں۔	محمد الغزالی	20=00
۵۔ ہم دعوت کا کام کیسے کریں۔	عبد البدیع صقر	8=00
۶۔ اسلامی کردار۔	محمد الغزالی	20=00
۷۔ زنداں کے شب و روز۔	زینب الغزالی	12-00
۸۔ اسلام کی بنیادیں۔	حسن ایوب	20=00
۹۔ اخوان المسلمون۔ مقصد، مراحل، طریقۂ کار۔	پروفیسر سعید حوی	15=00
۱۰۔ اسلامی حکومت حقوق و فرائض۔	عبد الکریم زیدان	6=00
۱۱۔ تحریک اسلامی مشکلات، مسائل، آزمائشیں۔	فتحی یکن	14=00
۱۲۔ تحریک اور دعوت۔	بہی الخولی	35=00
۱۳۔ تصوف کی تین اہم کتابیں۔	سید احمد عروج قادری	7=50
۱۴۔ سیرت النبیؐ۔	ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی	10=00
۱۵۔ جادۂ ایمان۔	عبد المجید عزیز الزندانی	5=00
۱۶۔ عورت اسلام کی نظر میں۔	بہی الخولی	25=00
۱۷۔ انفرادی دعوت۔	الدعوہ میگزین	4=00
۱۸۔ سوشلزم یا اسلام	ڈاکٹر خورشید احمد	16=00
۱۹۔ فکری تربیت کے اہم تقاضے	یوسف القرضاوی	18=00
۲۰۔ اسلام کا پیغام بھارت کے نام	ابوذر کمال الدین	3=00
۲۱۔ تاریخ دعوت و جہاد	عبید اللہ فہد فلاحی	—
۲۲۔ فی ظلال القرآن	سید قطب شہیدؒ	40=00

R. No. 38933 81

QTLY.

TAHQEEQAT-E-ISLAMI

ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں، جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدرالدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
*** معاونین رسالہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے -/50 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا اللہ تعالیٰ انہیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

صہ ۲۰ ٹائیٹل ردولی آرٹ پریس ۳ میں چھاپا۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——————— ستمبر ۱۹۸۵ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴   شمارہ ۳

شوال - ذی الحجہ ۱۴۰۵ھ

جولائی - ستمبر ۱۹۸۵ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے
(ہندوستان میں)

طابع و ناشر جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

ریڈر شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام

شعبہ اسلامیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

مدینہ یونیورسٹی

۴۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

ریڈر شعبہ اسلامیات۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں

ریڈر شعبہ دراسات عربی۔ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
علی گڑھ

حرفِ آغاز

مطلقہ کا نفقہ

سید جلال الدین عمری

اسلام کے قانونِ طلاق پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ مرد طلاق کے دو بول بول کر عورت کو بیک بینی و دوگوش گھر سے نکال باہر کر دیتا ہے اور وہ سوسائٹی میں بے یار و مددگار دربدر ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہوجاتی ہے۔ یہ اعتراض بہت پرانا اور بڑا بے جان ہے۔ لیکن اسے بار بار اس طرح دہرایا جاتا ہے جیسے اسلامی شریعت کے لیے یہ ایک زبردست چیلنج ہے اور اس کا اس کے پاس کوئی معقول جواب نہیں ہے۔ اس اعتراض کا کھوکھلا پن ہر پہلو سے واضح کیا جاتا رہا ہے لیکن جن لوگوں کا مقصد محض اعتراض ہو وہ اپنی کم زوری کبھی تسلیم نہیں کر سکتے اور انھیں کوئی جواب مطمئن نہیں کر سکتا۔ وہ تو صرف یہ چاہتے ہیں کہ ان کے اعتراض کو معقول مان کر ان کے حسب منشا قانونِ شریعت کی 'خامیوں' کو دور کر دیا جائے اور اس کی مناسب 'اصلاح' کر دی جائے۔ ان کے نزدیک جو شخص عورت کو طلاق دے اسے یہ سزا ضرور ملنی چاہیے کہ وہ اس کی زندگی بھر اس کا نان و نفقہ برابر دیتا رہے۔ ہاں اگر اس کی دوسری شادی ہوجائے یا وہ خود کفیل ہوجائے تو مرد کو اس کی معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر دیا جائے۔ سپریم کورٹ کے حالیہ فیصلہ نے اسلام کے نظامِ طلاق پر ہونے والے اس اعتراض کو ایک طرح سے صحیح قرار دے دیا ہے اور اس تجویز کو قانونی سند عطا کر دی ہے۔ اس لئے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس مسئلہ کا ذرا تفصیل سے جائزہ لیا جائے۔

اگر کوئی شخص یہ مطالبہ شروع کر دے کہ اس کا معاشی بوجھ ایک بالکل اجنبی شخص پر ڈال دیا جائے تو دنیا اسے مذاق یا عقل کا فتور سمجھے گی۔ اس لیے کہ کسی فرد پر دوسرے فرد کی کوئی ذمہ داری ڈالنے کے لیے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہیے۔ دو اجنبی اشخاص کے درمیان اس طرح کی بنیاد نہیں ہوتی۔ اسلام کے نزدیک جن بنیادوں پر ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان میں سے ایک بنیاد نکاح ہے۔ نکاح کے بعد عورت ازدواجی زندگی کے وسیع تقاضوں کی تکمیل اور خاندان کی تعمیر کے لیے مرد کو اپنا وقت دیتی ہے اور مرد اس کے عوض اس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ جب تک دونوں عقدِ نکاح میں بندھے ہوئے ہیں یہ ذمہ داری باقی رہتی ہے۔ طلاق سے میاں بیوی کا یہ تعلق ٹوٹ جاتا ہے اور ذمہ داریاں ختم ہوجاتی ہیں۔ ایک طرف عورت ازدواجی زندگی کے تقاضوں سے آزاد ہوجاتی ہے اور دوسری طرف مرد اس کی معاشی ذمہ داری سے سبک دوش ہوجاتا ہے اور دونوں کے درمیان ایک طرح کی دوری اور اجنبیت حائل ہوجاتی ہے۔ اگر طلاق مغلظہ ہے تو یہ اجنبیت اتنی سخت ہوتی

ہے کہ عورت جتنی آسانی سے دوسرے مرد سے اور مرد دوسری عورت سے شادی کرسکتا ہے اتنی آسانی سے یہ دونوں دوبارہ اپنے ازدواجی تعلقات بحال نہیں کرسکتے۔ وہ ان تعلقات کو بحال کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ عورت کسی دوسرے شخص سے شادی ہو اور وہ طلاق دے دے یا اس کا انتقال ہو جائے۔ اس کے بغیر وہ چاہیں بھی تو اپنی سابقہ زندگی کی طرف لوٹ نہیں سکتے۔ طلاق کے ذریعہ جہاں اتنی زبردست دوری پیدا ہو جائے اور اجنبیوں سے بھی زیادہ اجنبیت حائل ہو جائے وہاں ان میں سے کس پر کس کے حقوق عائد کئے جائیں اور کون کس کی ذمہ داری اٹھائے؟

۲۔ میاں بیوی کے درمیان طلاق کی نوبت بالعموم اس وقت آتی ہے جب کہ وہ اپنی ذمہ داریوں سے غفلت برتتے ہیں اور ایک دوسرے کے حقوق نہیں پہچانتے۔ اس کی وجہ سے خانگی زندگی میں تعاون اور اشتراک باقی نہیں رہتا اور عدم تعاون اور مخالفت شروع ہو جاتی ہے۔ لیکن طلاق کا ذکر اس طرح کیا جاتا ہے جیسے لازماً یہ مرد کی ایک زیادتی ہے۔ اور عورت کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے۔ حالانکہ اس امکان کو بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ عورت نے ایسے حالات پیدا کر دیئے ہوں کہ مرد کو مجبوراً طلاق دینی پڑی ہو۔ اس کے باوجود مرد پر مطلقہ کا تاحیات نفقہ لازم قرار دینا اس کے ساتھ بہت بڑی زیادتی ہے جس کا کوئی اخلاقی اور قانونی جواز نہیں ہے۔

۳۔ طلاق کے بعد جس طرح عورت مرد کے ساتھ تعاون کے لیے آمادہ نہیں ہوتی اسی طرح مرد بھی فطری طور پر یہ چاہتا ہے کہ وہ عورت کی ساری ذمہ داریوں سے سبک دوش ہو جائے۔ اگر طلاق کے بعد عورت کی معاشی ذمہ داری اس پر برقرار رہے تو بعض اوقات طلاق نہ دینا اس کے لئے طلاق دینے سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ طلاق دے کر بھی بیوی کی زندگی بھر اس کی معاشی ذمہ داری اٹھانے کی جگہ وہ اس بات کو ترجیح دے سکتا ہے کہ طلاق نہ دے کر اسے معلقہ بنائے رکھے اور عملاً تمام حقوق سے محروم کر دے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ معلقہ عدالت سے حقوق حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن ایک تو عدالت سے کسی حق کا حاصل کرنا آسان نہیں ہے، دوسرے یہ کہ مرد اس سے بچنا چاہے تو ہزار تدبیریں کر سکتا ہے۔ تیسرے یہ کہ کون سی دانش مندی ہے کہ مطلقہ کے نفقہ کو لازم کر کے طلاق کو اس قدر دشوار کر دیا جائے کہ آدمی طلاق کے بعد نفقہ کے ڈر سے طلاق ہی نہ دے اور بیوی کو لٹکائے رکھے۔ ایک غلطی کو باقی رکھنے کے لیے دوسری غلطی کا ارتکاب کرنا کوئی معقول بات تو نہیں ہے۔

۴۔ طلاق کے بعد عورت اور مرد دونوں کو یہ آزادی حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی مرضی سے کسی دوسرے فرد کو اپنا رفیق حیات بنالیں اور طلاق کی وجہ سے زندگی میں جو خلا پیدا ہو گیا ہے اسے پر کرلیں لیکن

طلاق دینے کے بعد بھی آدمی کو بیوی کا معاشی بوجھ اٹھانا پڑے تو وہ دوسرے نکاح کی مشکل ہی سے ہمت کر سکتا ہے۔ سابقہ بیوی اور موجودہ بیوی دونوں کے اخراجات اٹھانے کے مقابلہ میں وہ شاید تجرد کی زندگی کو ترجیح دے گا۔ اس سے اس کی سیرت و اخلاق کے خراب ہونے اور جنسی بے راہ روی کا شکار ہونے کا خطرہ ہے۔

۵۔ اس میں عورت کے بگاڑ کا بھی اندیشہ ہے۔ اگر عورت کو یہ یقین ہو کہ طلاق کے بعد بھی اس کا نفقہ اسے برابر ملتا رہے گا تو اس کے اندر مرد کو بات بات پر تنگ کرنے اور ذرا ذرا سی شکایت پر طلاق حاصل کرنے کا رجحان ابھر سکتا ہے۔ چنانچہ مغرب میں طلاق کا اوسط جن اسباب کی بنا پر بہت بڑھ گیا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے کہ عورت کو یہ اطمینان ہوتا ہے کہ وہ طلاق کے بعد بھی MAINTENANCE کے نام پر زندگی بھر شوہر سے اپنا خرچ وصول کرتی رہے گی۔ اسلام طلاق کے رجحان کو غلط سمجھتا ہے۔ وہ ایسے کسی قاعدہ ضابطہ کی تائید ہرگز نہیں کر سکتا جس سے اس رجحان کو تقویت ملے اور ازدواجی زندگی کی ہر ناگواری کو طلاق کے ذریعہ دور کیا جانے لگے۔

یہ بعض وہ معاشرتی اور سماجی پیچیدگیاں ہیں جو مطلقہ کا نفقہ واجب قرار دینے سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ان پیچیدگیوں کو نظر انداز کرنا آسان نہیں ہے۔

بعض لوگ چاہتے ہیں کہ طلاق کے بعد عورت کے تاحیات نفقہ کو کسی نہ کسی طرح قرآن سے ثابت کر دکھائیں۔ لیکن بڑی مشکل یہ ہے کہ قرآن مجید ان کی اس خواہش کو پوری کرنے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہے۔ طلاق کی صورت میں عورت کے مہر، نفقہ اور عدت کے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ قرآن و حدیث میں ان کے احکام موجود ہیں، لیکن ان میں مطلقہ کے تاحیات نفقہ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ وضاحت کے لیے یہاں ان احکام کی تھوڑی سی تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

طلاق یا تو خلوت صحیحہ کے بعد ہوگی یا خلوت صحیحہ سے پہلے۔ دونوں صورتوں میں یا تو مہر متعین ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اس طرح طلاق چار مختلف حالتوں میں ہو سکتی ہے[1]۔ ان سب کے احکام بھی الگ ہیں۔

۱۔ طلاق خلوت صحیحہ کے بعد دی جائے اور مہر متعین ہو تو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ ارشاد ہے:۔

وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً (النساء: ۴) عورتوں کو ان کے مہر عطیہ کے طور پر دو۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔ کتاب کا صحیح

---

[1] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۲/۴۶۳

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّآ آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا (البقرہ: ۲۲۹) — تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو (مہر) تم نے ان کو دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔

۲۔ طلاق خلوت صحیحہ کے بعد دی جائے اور مہر متعین نہ ہو تو مہر بہر حال دینا ہوگا اس لئے کہ عورت سے استمتاع کے بعد مہر لازم ہو جاتا ہے۔

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً (النساء: ۲۴) — پھر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے فائدہ اٹھایا ان کے مہر انھیں دو جو تم پر فرض ہیں۔

مہر کی مقدار متعین نہ ہو تو میاں بیوی باہم رضامندی سے اس کی مقدار متعین کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں اختلاف ہو تو مہر مثل واجب ہوگا یعنی اس عورت کے خاندان کی دوسری عورتوں کا جو مہر ہوگا وہی اس کا مہر ہوگا۔[۱]

امام رازی فرماتے ہیں کہ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ شبہ میں کسی عورت سے ہم بستری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر جس عورت سے باقاعدہ نکاح ہو بدرجہ اولیٰ اس کا مہر مثل واجب ہونا چاہیے۔[۲]

۳۔ خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین ہو چکا تھا تو اس صورت میں نصف مہر دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ (البقرہ: ۲۳۷)

اگر تم نے ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی اور تم ان کا مہر مقرر کر چکے تھے تو جو مہر مقرر کیا تھا اس کا آدھا ہوگا۔ ہاں اگر وہ درگذر کریں (اور اس سے کم لیں) یا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے (یعنی شوہر) درگذر کرے (اور زیادہ دے تو ایسا کر سکتا ہے) اگر تم عفو و درگذر سے کام لو تو یہ تقویٰ سے زیادہ قریب بات ہوگی۔ آپس میں احسان کرنا نہ بھولو۔ بے شک جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اسے دیکھتا ہے۔

۴۔ خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین نہیں ہوا تھا تو اسے 'متاع' دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کے مہر کا ذکر نہیں کیا ہے۔

---

[۱] حوالہ سابق /۲۶۰ [۲] تفسیر کبیر ۲/۲۸۹

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ	اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم نے عورتوں کو
مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ	اس وقت طلاق دی جبکہ ابھی تم نے نہ تو ان
فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ	کو ہاتھ لگایا اور نہ ان کا مہر مقرر کیا۔ اس صورت
قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا	میں ان کو کچھ متاع دو۔ صاحب حیثیت اپنی حیثیت
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ۔	کے مطابق اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق۔
(البقرہ: ۲۳۶)	متاع معروف کے مطابق ہو۔ احسان کرنے والوں

پر یہ لازم ہے۔

ان چار صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ خلوتِ صحیحہ سے پہلے مرد کا انتقال ہو گیا اور مہر بھی متعین نہیں تھا تو امام مالک اور امام اوزاعی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ متعہ دیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی سے شوہر جو جنسی تعلق قائم کرتا ہے مہر اس کا عوض ہے۔ جب یہ تعلق ہی قائم نہیں ہوا تو مہر کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ البتہ اسے شوہر کے مال میں میراث ملے گی۔ امام شافعی کی بھی معروف رائے یہی ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا اور میراث بھی ملے گی۔ اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی مسئلہ میں سوال کیا گیا کہ ایک آدمی کا انتقال ہو گیا۔ اس نے بیوی کا نہ تو مہر مقرر کیا تھا اور نہ اس کے ساتھ اس کی خلوت ہوئی تھی۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کا مہر وہ ہوگا جو اس کے خاندان کی دوسری عورتوں کا مہر ہے۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اسے عدت بھی پوری کرنی ہوگی۔ اسے میراث بھی ملے گی۔ معقل بن سنان اشجعیؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فتویٰ کی تائید میں فرمایا کہ ہمارے قبیلہ کی ایک عورت بروع بنت واشق کا یہی معاملہ تھا اور رسول اللہؐ نے بالکل یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بہت خوش ہوئے۔[1]

اس حدیث پر جرح بھی کی گئی ہے لیکن یہ جرح صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کے شاگرد امام مزنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس کے مقابلہ میں کسی کی رائے قبول نہیں کی جائے گی۔[2]

اگر خلوت سے پہلے عورت کا انتقال ہو جائے اور مہر متعین نہ ہو تو اس کا بھی فقہ حنفی کی رو سے یہی حکم ہے۔[3]

---

[1] ترمذی، ابواب النکاح، باب ما جاء فی الرجل یتزوج المرأۃ الخ۔ ابوداؤد، کتاب النکاح، باب من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات [2] بدایۃ المجتہد ۲/۲۶ [3] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۳۶۰-۳۶۰

اب عدت اور نفقہ کے مسئلہ کو لیجئے۔ اگر خلوت صحیحہ کے بعد طلاق ہوئی ہے تو اس کی عدت تین حیض ہے۔

وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ (البقرہ: ۲۲۸)
وہ عورتیں جن کو طلاق دی گئی تین حیض تک اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی۔

جس عورت کو صغر سنی کی وجہ سے یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آئے اس کی عدت تین ماہ ہے اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے (الطلاق ۴)

اگر خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق ہوئی ہے تو اس کی کوئی عدت نہیں ہے۔ ارشاد ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا (الاحزاب ۴۹)
اے ایمان والو! جب تم ایمان والی عورتوں سے نکاح کرو اور ہاتھ لگانے سے پہلے انھیں طلاق دے دو تو تمہیں انھیں عدت میں بٹھانے کا حق نہیں ہے کہ اس کی گنتی پوری کراؤ۔ انھیں متاع دو اور اچھی طرح رخصت کر دو۔

اب نفقہ اور سکنیٰ (مکان) کے مسئلہ کو لیجئے۔

طلاق دو طرح کی ہوتی ہے۔ رجعی جس میں شوہر کو رجوع کا حق ہوتا ہے۔ بائن جس میں رجوع کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے مختصر احکام یہ ہیں۔

۱۔ طلاق رجعی ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کو نفقہ اور سکنیٰ (مکان) دونوں ملیں گے۔

۲۔ فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اگر حاملہ ہے تو اس کا نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے۔ چاہے طلاق رجعی ہو یا بائن۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَاِنْ كُنَّ اُولٰتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق ۶)
اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر اس وقت تک خرچ کرو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے۔

۳۔ اگر عورت حاملہ نہیں ہے اور طلاق بائنہ ہے تو امام احمدؒ داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر پر نہ تو اس کا نفقہ واجب ہے اور نہ سکنیٰ۔ ان حضرات کی دلیل حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق بائن دے دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیس لک علیہ نفقۃ[1] (تمہارے شوہر پر تمہارا نفقہ واجب نہیں ہے) ایک اور روایت کے الفاظ ہیں لا نفقۃ لک ولا سکنیٰ[2] (تمہیں نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ)

---

[1] مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لہا [2] حوالہ سابق

امام مالک اور امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے اس کے سکنیٰ کا ذکر کیا ہے (الطلاق ۶) لہٰذا اسے سکنیٰ تو ملے گا نفقہ نہیں ملے گا۔

ابن رشد، مسلک کے لحاظ سے مالکی ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اسے ایک کمزور رائے قرار دیتے ہیں[1]۔ اس معاملہ میں احناف کا مسلک زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ احناف اور بعض دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ طلاق چاہے رجعی ہو یا بائن عورت کو نفقہ اور سکنیٰ دونوں ملیں گے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے مطلقہ کے لئے سکنیٰ کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ نفقہ اسی کے تابع ہے۔ قرآن نے اس بات کا پابند بنایا ہے کہ آدمی طلاق کے بعد عدت تک عورت کو گھر میں رکھے اس کا خرچ بھی فطری طور پر اسی کو اٹھانا چاہیئے۔ اسی بنیاد پر بیوی کا نفقہ بھی آدمی پر لازم آتا ہے۔ آیت کے الفاظ سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم	ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے
مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ	کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو۔ اور ان کو تنگ
لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ (الطلاق: ۶)	کرنے کے لیے تکلیف نہ پہونچاؤ۔

جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ عام ہیں۔ یہ مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ بائنہ دونوں کے متعلق ہیں مِن وُجْدِكُمْ (اپنی وسعت اور طاقت کے لحاظ سے[2]) کے الفاظ بتاتے ہیں کہ شوہر کے مال میں مطلقہ کا سکنیٰ واجب کیا گیا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ مال میں نفقہ بھی واجب ہو اس لئے کہ سکنیٰ نفقہ کا ایک حصہ ہے۔ دوسرے یہ ہدایت کہ ان کو تنگ کرنے کے لیے تکلیف نہ پہونچاؤ۔ تنگ کرنا اور تکلیف پہونچانا یہ دونوں باتیں جس طرح سکنیٰ سے متعلق ہیں نفقہ سے بھی متعلق ہیں[3]۔

فاطمہ بنت قیس کی روایت کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اسے حضرت عمرؓ نے قبول نہیں کیا اور فرمایا۔

لا نترك كتاب الله وسنة	ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ
نبينا صلى الله عليه وسلم لقول	وسلم کی سنت کو ایک عورت کے بیان کی وجہ
امرأة لا ندري لعلها حفظت	سے چھوڑ نہیں سکتے معلوم نہیں اسے ٹھیک سے یاد بھی
او نسيت لها السكنى والنفقة[4]	رکھا یا بھول گئی۔ مطلقہ کے لیے سکنیٰ (مکان) بھی ہے اور نفقہ بھی۔

---

[1] بدایۃ المجتہد ۱۰۳/۲ [2] زمخشری: الوجد الوسع والطاقۃ۔ الکشاف ۱۲۹۷/۲ [3] جصاص: احکام القرآن ۵۶۵/۳ [4] مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لہا

اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک کتاب و سنت سے مطلقہ کا نفقہ اور سکنی دونوں ثابت ہے[1]۔
اس لئے یہ مسئلہ بالکل واضح ہے کہ مطلقہ کا اس کی عدت تک نفقہ اور سکنی شوہر پر واجب ہے۔ عدت کے بعد نفقہ یا سکنی کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔

جو لوگ قرآن مجید سے مطلقہ کے نفقہ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ سورۃ البقرہ کی آیت ۲۴۱ سے استدلال کرتے ہیں وہ آیت یہ ہے۔

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ	جن عورتوں کو طلاق دی گئی انھیں دستور کے مطابق متاع دینا ہے یہ حق ہے متقیوں پر

اس آیت سے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں مطلقات کے لئے مہر کے علاوہ متاع دینے کا حکم دیا گیا ہے اور متاع کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔ اسے حسب حالات متعین کیا جا سکتا ہے۔ اگر اسے تاحیات نفقہ کی شکل میں متعین کیا جائے تو یہ قرآن کے منشا کے مطابق ہوگا اس کے خلاف نہیں ہوگا۔

اس آیت میں مطلقہ کے لئے جس متاع یا متعہ کا ذکر کیا گیا ہے اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے حسب ذیل سوالات پر غور کرنا ہوگا۔

۱۔ اس کی حیثیت اخلاقی ہے یا قانونی؟
۲۔ قانونی ہے تو کیا یہ ہر قسم کی مطلقہ کے لئے ہے یا بعض مطلقات کے لئے؟

اس مسئلہ میں امام مالک کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس عورت کو طلاق دی جائے اسے متعہ دینا مندوب (پسندیدہ) ہے۔ فرض نہیں ہے۔ ان کی دلیل 'حقاً علی المتقین' کے الفاظ ہیں جو آیت کے آخر میں آئے ہیں۔ اس سے پہلے آیت نمبر ۲۳۶ میں متعہ کو 'حقا علی المحسنین' (نکوکاروں پر حق ہے) کہا گیا ہے۔ جو چیز تقویٰ اور احسان کی علامت ہے اسے ہم سب پر فرض قرار نہیں دے سکتے[2]۔

تابعین میں قاضی شریح کی یہی رائے تھی۔ روایت میں آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو جس سے خلوت ہو چکی تھی طلاق دی۔ قاضی شریح کی عدالت میں عورت نے متعہ کا دعویٰ کیا تو انھوں نے اس کے شوہر سے کہا کہ محسنین کے زمرے میں شامل ہونے سے اور متقیوں کے زمرہ میں شامل ہونے سے انکار نہ کرو۔ اسے متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا[3]۔

---

[1] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو: بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۲-۱۰۳۔ جصاص: احکام القرآن ۳/۵۴۲-۵۴۵- ۵۵۰۔ ابن قدامہ: المغنی ۷/۶۰۶-۶۱۰
[2] احمد الدردیر: الشرح الصغیر ۲/۶۱۶-۶۱۸
[3] بغوی: معالم التنزیل علی ہامش الخازن ۱/۲۰۲

امام مالک کے نزدیک خلوت سے پہلے جس عورت کی طلاق ہو جائے اور اس کا مہر متعین ہو اسے نصف مہر ملے گا اسے متعہ نہیں ہے۔

امام مالک کی ایک رائے یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ متعہ واجب ہے لیکن معروف رائے وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے[۱]

فقہاء کی اکثریت نے مطلقہ کے لئے متاع کو واجب قرار دیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے بصیغہ امر اس کا حکم دیا ہے مَتِّعُوْهُنَّ (البقرہ ۲۳۶، الاحزاب: ۴۹) انھیں متاع دو۔ جب تک کوئی مضبوط قرینہ نہ ہو صیغۂ امر سے وجوب ہی سمجھا جائے گا۔

قرآن نے فرمایا ’’وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ‘‘ (مطلقات کے لئے متاع ہے) اس سے بھی وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ (مطلقات کے لئے) یہ لفظ بتاتا ہے کہ متاع ان کی ملکیت ہوگی اور وہ اس کا مطالبہ کر سکیں گی۔

حَقًّا علی المتقین (متقیوں پر حق ہے) کے الفاظ بھی وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ کہ متعہ متقیوں پر فرض ہے اسی کی تاکید کے طور پر فرمایا حقا علی المحسنین (محسنوں پر حق ہے) کیا اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ یہ صرف متقیوں یا محسنوں پر فرض ہے۔ دوسروں پر فرض نہیں ہے۔ اس کے جواب میں علامہ ابوبکر جصاص نے قرآن مجید کے نظائر سے ثابت کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو متقی اور محسن نہیں ہیں ان پر یہ فرض نہیں ہے بلکہ اس انداز سے اس حکم میں زیادہ زور پیدا ہو جاتا ہے کہ آدمی اس پر عمل کر کے نیک لوگوں کے زمرہ میں شامل ہو جائے[۲]

اب سوال یہ ہے کہ متعہ واجب ہے تو کیا ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے یا ان میں سے بعض کو متعہ دینا واجب ہے اور بعض کو واجب نہیں ہے؟

اس میں فقہ حنفی کی رائے یہ ہے کہ متعہ اس مطلقہ کا واجب ہے جس کا مہر متعین نہ ہو اور جسے خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دے دی جائے۔ اس لئے کہ اسی کو قرآن نے متعہ دینے کا حکم دیا ہے (البقرہ: ۲۳۶) دوسری مطلقات کو مہر اور نفقہ ملتا ہے اس لئے ان کو متعہ دینا واجب نہیں ہے البتہ مندوب ہے[۳]

امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے[۴]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ متاع سبھی مطلقات کو دینا واجب ہے سوائے اس مطلقہ کے جس کا

---

[۱] الشرح الصغیر ۲/ ۶۱۷ [۲] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو جصاص: احکام القرآن ۱/ ۵۰۸-۵۰۹
[۳] رد المحتار علی الدر المختار ۲/ [۴] تفصیل کے لئے دیکھی جائے ابن قدامہ: المغنی ۷/ ۱۸۵

مہر متعین ہو اور جب خلوت سے پہلے طلاق دے دی جائے۔ قرآن نے صراحت کر دی ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا[۱] (البقرہ: ۲۳۷) صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہی رائے بیان کی جاتی ہے[۲]۔

حضرت سعید بن جبیرؒ، ابوالعالیہؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے۔ اس لئے کہ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (مطلقات کو معروف کے مطابق متاع دینا ہے) ایک عام حکم ہے۔ اسے کسی خاص قسم کی مطلقہ کے ساتھ مخصوص کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ صرف ان مطلقات کو متعہ ملے گا جن کا مہر متعین نہ ہو۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کا مہر بھی متعین تھا اور ان سے خلوت بھی ہو چکی تھی لیکن اس کے باوجود طلاق کی صورت میں انھیں متاع دینے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے۔

يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ	اے نبی تم اپنی بیویوں سے کہہ دو کہ اگر تم دنیا
كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَ	کی زندگی اور اس کی زیب و زینت چاہتی ہو تو آؤ
زِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ	میں تمہیں متاع دوں اور اچھی طرح سے رخصت
سَرَاحًا جَمِيْلًا (الاحزاب: ۲۸)	کر دوں[۳]

یہ رائے حضرت علیؓ، امام زہری، ابراہیم نخعی، عطا بن ابی رباح اور سفیان ثوری سے بھی نقل کی جاتی ہے[۴]۔ اہلِ ظاہر کی بھی رائے یہی ہے۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں، ہر طرح کی مطلقہ کے لئے متعہ واجب ہے' چاہے طلاق رجعی ہو یا بائنہ، خلوت ہوئی ہو یا نہ ہوئی، مہر متعین ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اس لئے کہ وللمطلقاتِ متاع بالمعروف' ایک عام حکم ہے۔ اسے خاص کرنا صحیح نہیں ہے[۵]۔

یہ سب رائیں ایک سی ہیں۔ تفصیلات میں تھوڑا بہت اختلاف ہو سکتا ہے۔ جو لوگ مطلقہ کے لیے متعہ کو لازم قرار دینا چاہتے ہیں ممکن ہے وہ اس رائے کو دوسری رایوں کے مقابلہ میں ترجیح دیں لیکن اس میں دو ایک خرابیاں بہت واضح ہیں۔ ایک یہ کہ جس عورت کو خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی جائے اگر اس کا مہر متعین ہو تو اسے نصف مہر اور متعہ دونوں ملیں گے اور اگر مہر متعین نہ ہو تو اسے صرف متعہ ملے گا۔ یہ ایک طرح کی ناانصافی معلوم ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ متعہ کو ہر مطلقہ کے لئے واجب قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی مہر اور نفقہ کی طرح اس کا ایک لازمی حق ہے اور از روئے قانون وہ اس کا مطالبہ کر سکتی ہے اس میں شک نہیں کہ اہلِ ظاہر اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک جیسا کہ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے۔ متعہ کی نوعیت یہی ہے مشہور مفسر ابن جریر طبری اسی کے قائل

---

[۱] بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۵-۱۰۶ [۲] بغوی: معالم التنزیل علی ہامش الخازن ۱/۲۰۴ [۳] ابن کثیر: تفسیر ۱/۲۸۸
[۴] ابن حزم: المحلی: ۱۰/۲۴۷ [۵] حوالہ سابق ص ۲۴۵

ہیں۔ ان کے نزدیک ہر مطلقہ کے لئے مہر ہی کی طرح متعہ بھی واجب ہے۔ شوہر کے لئے اس کا ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر وہ ادا نہ کرے تو مہر اور دوسرے قرضوں کی طرح متعہ کے لئے بھی اس کی قانونی گرفت کی جائے گی[1] لیکن اس لحاظ سے یہ رائے کم زور معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی عدالتوں نے کبھی اس طرح کا فیصلہ نہیں کیا۔ امام شعبی کہتے ہیں۔

والله ما رأيت احدا احبس فيها	قسم خدا کی میں نے نہیں دیکھا کہ کسی کو متعہ کے نہ
(فی المتعه) والله لو کانت واجبة	دینے پر قید کیا گیا ہو۔ خدا کی قسم اگر یہ واجب ہوتا تو
لحبس فیها القضاة[2]	اس کے نہ دینے پر قاضی حضرات قید کی سزا ضرور دیتے۔

ان سب باتوں سے ہٹ کر بھی اس آیت سے مطلقہ کے لئے تاحیات نفقہ ہرگز ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اس راہ میں خود 'متاع' کا لفظ بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کی تائید نہ تو قرآن مجید کے سیاق اور لغت کے استعمال سے ہوتی ہے اور نہ صحابہ و تابعین اور فقہاء نے اس کے یہ معنیٰ لئے ہیں۔

قرآن مجید نے اس بحث میں 'متاع' کا ذکر جس سیاق میں کیا ہے اس سے اس کا مفہوم خود بخود متعین ہو جاتا ہے۔ اس نے کہا کہ خلوت سے پہلے جس عورت کو طلاق دی جائے اگر اس کا مہر متعین ہے تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی اور مہر متعین نہیں ہے تو اسے متاع دیا جائے گا۔ اگر مہر کا تصور زندگی بھر کے نفقہ کا نہیں ہے تو متاع کے اندر یہ مفہوم کہاں سے آجائے گا کہ مطلقہ کو تاحیات نفقہ فراہم کیا جائے۔

'متاع' لغت میں تھوڑے سے ساز و سامان کو اور اس چیز کو جس سے وقتی طور پر فائدہ اٹھایا جائے کہا جاتا ہے[3]

امام رازی فرماتے ہیں:۔

اصل المتعة والمتاع ما ینتفع	متعہ اور متاع اصل میں اس چیز کو کہا جاتا ہے جس
به انتفاعا غیر باق بل منقضیا	سے ایسا فائدہ اٹھایا جائے جو باقی رہنے والا نہیں
عن قریب[4]	ہے بلکہ جلد ہی ختم ہونے والا ہے۔

اب آئیے اس معاملہ میں صحابہ و تابعین کی رائے اور ان کا طرز عمل دیکھا جائے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں مطلقہ کے متاع کا سب سے اعلیٰ معیار یہ ہے کہ اسے خادم دیا جائے۔ اس سے کم تر یہ ہے کہ (ایک جوڑا لباس جس میں) تین کپڑے ہوں) دئے جائیں۔ آخری چیز یہ ہے کہ تھوڑی سی چاندی (رقم) دی جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اس کی مقدار کم سے کم تیس درہم ہونی چاہیے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اپنی بیوی تماضر کو طلاق دی تو اسے متاع میں ایک سیاہ فام لونڈی دی۔

حضرت حسنؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے اپنی ایک بیوی کو طلاق دی تو اسے متاع کے طور پر دس ہزار درہم دئے۔

تابعین میں قاضی شریح نے متاع کو پانچ ہزار درہم بتایا ہے۔ امام شعبی اسے گھر کے اندر کا جوڑا لباس لحاف اور

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن جریر طبری۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن ۲/۳۰۸ – ۳۰۹ [2] ابن کثیر: تفسیر ۱/۲۹۷
[3] ملاحظہ ہو لسان العرب مادہ 'متع' [4] رازی: تفسیر کبیر ۲/۲۸۴

جلباب (چادر) کہا ہے۔ حضرت حسن بصری کہتے ہیں کہ متعہ کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ آدمی اپنی حیثیت کے مطابق دے گا۔ عطاء بن ابی رباح نے بھی یہی بات کہی ہے[1]

فقہاء نے اپنے حالات کے لحاظ سے اس کے تعیین کی کوشش کی ہے۔

فقہ حنفی میں ہے کہ مطلقہ کا متاع یہ ہے کہ اسے ایک جوڑا لباس دیا جائے۔ اس میں کتنے کپڑے ہوں اس کا تعلق معاشرہ کے دستور اور رواج سے ہے۔ کپڑے کا معیار ایک رائے یہ ہے کہ شوہر کی حیثیت کے مطابق ہوگا دوسری رائے یہ ہے کہ اس میں شوہر اور بیوی دونوں کی حیثیت دیکھی جائے گی۔ اس کے ساتھ فقہاء احناف کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ متاع مہر مثل کے نصف سے زیادہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ یہ اسی کی جگہ رکھا گیا ہے اور پانچ درہم سے کم بھی نہیں ہونا چاہیئے[2] (اس لئے کہ فقہ حنفی کی رو سے مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہونا چاہئے۔ اگر اسے مہر مثل کا نصف مان لیا جائے تو یہ ایک جوڑے سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے)

فقہ مالکی میں کہا گیا ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کے بعد آدمی اپنی حیثیت کے مطابق مہر کے علاوہ جو بھی دے وہ متعہ ہے[3]

امام شافعی نے متعہ کی تعیین اس طرح کی ہے۔ صاحب حیثیت کے لیے ایک خادم، اوسط درجہ کے آدمی کے لئے ایک جوڑا کپڑے، اس کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ تیس درہم یا اس کی قیمت کی کوئی چیز دی جائے۔ اس کے ساتھ میاں بیوی کو اس کا حق ہے کہ وہ اس سے کم یا زیادہ پر اتفاق کرلیں[4]

تقریباً یہی بات فقہ حنبلی میں کہی گئی ہے کہ متعہ مرد کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ اس کا اعلیٰ معیار یہ ہے کہ خادم دیا جائے اور کم سے کم معیار یہ ہے کہ ایک جوڑا دیا جائے جس میں اتنے کپڑے ہوں کہ وہ نماز کے لئے کافی ہوسکیں شوہر اس سے زیادہ بھی دے سکتا ہے اور عورت اس سے کم بھی لے سکتی ہے[5]

فقہاء نے اپنے دور کو سامنے رکھ کر متعہ کے تعیین کی کوشش کی ہے۔ اس میں کمی بیشی ہر دور کے حالات کے لحاظ سے ہوسکتی ہے۔ قرآن و حدیث میں جس طرح مہر اور نفقہ کی کوئی حد بندی نہیں ہوئی ہے اسی طرح متعہ کی بھی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے۔ اسے ہر دور کے حالات پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس معاملہ میں صحابہ و تابعین کے درمیان جو اختلاف رہا ہے اس کے بارے میں جصاص کہتے ہیں۔

هذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد	متعہ کی جو مقداریں بیان ہوئی ہیں وہ سب کی سب
آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض	سلف کی اجتہادی رائیں ہیں۔ ان میں سے جس نے
ما صار اليه من مخالفته فيه فدل	جو رائے اختیار کی اس پر دوسرے نے مخالف رائے کے
على انها عندهم موضوعة على	اختیار کرنے کی وجہ سے نکیر نہیں کی۔ اس سے معلوم

---

[1] ان اقوال کے لئے ملاحظہ ہو۔ ابن جریر: ۳۰۴/۲-۳۰۵- ابن کثیر: ۲۸۶/۱- المحلی: ۲۴۶/۱۰

[2] رد المختار علی الدر المختار ۶۶۲/۲ [3] الشرح الصغیر ۶۱۶/۲ [4] بغوی: معالم التنزیل ۲۰۳/۱ خطیب شربینی: السراج المنیر: ۱۵۳/۱ [5] ابن قدامہ: المغنی ۷۱۶/۶

ما یؤدیہ الیہ اجتہادہ [1] ہو اکر یہ ساری رائیں ان کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں۔

بعض فقہاء کے نزدیک متعہ کے تعیین میں عورت کی سماجی و معاشی حیثیت کا اعتبار نہیں ہوگا صرف مرد کی حیثیت دیکھی جائے گی۔ اس لئے کہ قرآن نے کہا ہے کہ "صاحب حیثیت اپنی حیثیت کے لحاظ سے اور تنگ دست اپنی حیثیت کے لحاظ متاع دے"۔ (البقرہ: ۲۳۶)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس میں عورت اور مرد دونوں کی حیثیت پیش نظر رکھی جائے گی۔ جصاصؒ کہتے ہیں اسی کے ساتھ متعہ کی تعیین میں معروف کی پابندی کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات معروف کے خلاف ہے کہ اس میں عورت کی حیثیت کی رعایت نہ کی جائے اور ایک خوش حال گھرانے کی عورت کو وہی متعہ دیا جائے جو ایک غریب خاندان کی عورت کو دیا جاتا ہے [2]

اس پوری بحث سے اتنی بات واضح ہے کہ 'متاع' دراصل اس ساز و سامان کو کہا جاتا ہے جو طلاق کے وقت حسب حیثیت عورت کی دل جوئی کے لئے دیا جاتا ہے۔ نہ تو قرآن و حدیث سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ طلاق کے بعد بھی آدمی پر عورت کی معاشی ذمہ داری عائد ہوتی ہے اور نہ سلف سے خلف تک کسی نے اس رائے کا اظہار کیا ہے۔ یہ ایک ایسا بے بنیاد فکر ہے جس کی تائید کہیں سے نہیں ہوتی۔

آخر میں اس سوال کو لیجئے کہ طلاق کے بعد عورت کہاں جائے گی؟ اس کا معاشی بوجھ کون اٹھائے گا؟ یہی سوال ہے جسے حل کرنے کے لئے طرح طرح کی تجویزیں پیش کی جاتی ہیں اور قرآن مجید سے نئے نئے نکتے نکالے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اصولی بات یہ پیش نظر رہنی چاہئے کہ اسلامی قانون کی رو سے عورت کبھی اس بات پر مجبور نہیں ہوتی کہ وہ اپنی معاش کے لئے دوڑ دھوپ کرے [3]۔ فقہ میں کہا گیا ہے 'مجرد الانوثۃ عجز' [4] (محض عورت ہونا ایک عجز ہے) یعنی اس کے اندر اتنی طاقت نہیں ہے کہ اپنا معاشی بوجھ اٹھا سکے۔ اسی وجہ سے دوسروں کو اس کی یہ ذمہ داری اٹھانی پڑتی ہے۔ شوہر ہر حال میں اس کا نفقہ برداشت کرتا ہے۔ اگر وہ خود کفیل نہیں ہے تو ماں باپ اور اولاد پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

طلاق کے بعد عورت تین حالتوں میں سے ایک حالت میں ہوگی۔

۱۔ اس کی دوسری شادی ہو جائے۔ اس صورت میں اس کا نفقہ اس کے دوسرے شوہر پر واجب ہو جائے گا۔

۲۔ اس کی اولاد کسب اور محنت کے قابل ہو، اس صورت میں اگر وہ خود کفیل نہیں ہے تو اولاد پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک بات کی وضاحت کر دی جائے۔ وہ یہ کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ والدین کے نفقہ میں وہ تمام سہولتیں شامل ہیں جو بیوی کے نفقہ میں آتی ہیں۔

---

[1] احکام القرآن: ۱/۵۱۵ [2] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو احکام القرآن: ۱/۵۱۳-۵۱۵ [3] اس کی تھوڑی سی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب "عورت اور اسلام"، ص ۲۹، ۳۰ [4] رد المحتار علی الدر المختار: ۲/۹۲۵

ان جمیع ما وجب للمرأة وجب للاب والام على الولد من طعام وشراب وکسوة وسکنی حتی الخادم[۱]	بیوی کے نفقہ میں جو چیزیں واجب ہیں وہ سب ہی چیزیں ماں باپ کے نفقہ میں بھی واجب ہوں گی۔ یعنی کھانا، پینا، لباس، مکان یہاں تک کہ خادم بھی اس میں آتا ہے۔

۳۔ طلاق کے بعد اگر اس کی دوسری شادی نہ ہو اور اس کے بچے بھی اس کا بوجھ نہ اٹھا سکتے ہوں تو اس کے باپ پر اس کا نفقہ بالکل اسی طرح لازم آجائے گا جس طرح شادی سے پہلے اس پر لازم تھا۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ کے شارح ابن الہمام لکھتے ہیں۔

فالاناث علیه نفقتهن الی ان یتزوجن اذا لم یکن لهن مال ولیس له ان یواجرهن فی عمل ولا خدمة وان کان لهن قدرة واذا طلقت و انقضت عدتها عادت نفقتها على الاب[۳]	باپ پر لڑکیوں کا نفقہ اگر ان کے پاس مال نہیں ہے تو ان کی شادی تک واجب ہے۔ وہ انھیں کسی کام یا خدمت پر نہیں لگا سکتا چاہے وہ یہ کر ہی کیوں نہ سکتی ہوں[۲]۔ اگر اس کی طلاق ہو جائے تو عدت پوری ہونے کے بعد اس کا نفقہ دوبارہ باپ پر واجب ہو جائے گا۔

باپ نہ ہو تو جو بھی اس کا قریبی محرم ہوگا جیسے چچا، بھائی، وغیرہ وہ اس کی معاش کا ذمہ دار ہوگا۔ ان میں سے بھی کوئی موجود نہ ہو یا اس کا معاشی بوجھ نہ اٹھا سکے تو ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کی کفالت کرے۔ اسلامی ریاست اس ذمہ داری کو قبول کرتی ہے۔

جو لوگ اس مسئلہ میں اعتراض پر اعتراض کرتے چلے جاتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام کے قانون نفقات سے بالکل ناواقف ہیں۔ یہاں صرف اس کی ایک جھلک دکھائی گئی ہے۔ اس کی تفصیلات جاننے کی انھیں کوشش کرنی چاہیے۔

---

[۱] ردالمحتار علی الدر المختار: ۲/۹۲۳ [۲] عورت کیا کام کرسکتی ہے اور کن حدود میں اس پر ہم نے اپنی کتاب 'عورت اسلامی معاشرہ میں' میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ [۳] فتح القدیر: ۳/۳۴۴

برصغیر میں اسلام کی توسیع واشاعت میں صوفیاء کرام کا حصّہ

ایک جائزہ

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

اسلام اقصاءِ عالم میں کیسے پھیلا اور اس کی عدیم المثال تیز رفتار اشاعت کے پیچھے کن اسباب و عوامل کی کارفرمائی تھی؟ بنیادی سبب خود اس مذہب کی بے اندازہ کشش، فطرت سلیم سے ہم آہنگی، انسانیت کو درپیش مسائل کو حل کرسکنے کی صلاحیت اور اس کی تعلیمات خصوصًا توحید اور انسانی اخوت ومساوات کی جاذبیت، نیز اس کے ماننے والوں کے اعلیٰ اخلاق، بے داغ کردار اور پاکیزہ سیرت تھی جس سے متاثر ہو کر بے شمار خلق خدا اسلام کی لازوال برکتوں سے مالامال ہوئی، یا پھر یہ غیر معمولی کامیابی دباؤ اور طاقت کے استعمال سے حاصل کی گئی؟ یہ سوال ایک زمانہ سے موضوع بحث بنا ہوا ہے اور اس سلسلہ میں بڑی متضاد رائیں پیش کی جاتی رہی ہیں۔ یورپ کی سیاسی بالادستی کے بعد جس فکری یلغار کا سامنا ملت اسلامیہ کو کرنا پڑا اس کا ایک اہم ہدف یہ مسئلہ بھی تھا۔ یہ تاثر عام کرنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی کہ اسلام کی توسیع کے پیچھے بنیادی سبب طاقت کا استعمال اور حکومت کا جبر تھا۔ مسلمان جدھر سے گزرے ان کے جلو میں وحشت وبربریت اور قتل وغارتگری کا ایک سیل بے اماں تھا جس نے اپنے پیچھے تباہی وبربادی کی ہولناکیوں کے سوا کچھ نہ چھوڑا، ایک جوئے خون تھی جو انسانیت کے سر سے گزر گئی اور جس میں تہذیب وتمدن کے تمام نشان غرقاب ہوگئے، محکوم اقوام کو بزور شمشیر نئے مذہب کو اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا اور جس نے بھی انکار کی جرأت کی اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ خوں ریزی اور خون آشامی کی اس داستان کو اتنا دہرایا گیا کہ یہ افسانہ جس کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہ تھا ایک امر واقعہ کے طور پر تسلیم کیا جانے لگا اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے[۱]۔

اس بحث میں ایک نئے عنصر کا اضافہ اس وقت ہوا جب انیسویں صدی کے ربع آخر میں پروفیسر آرنلڈ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "پریچنگ آف اسلام" شائع کی۔ اس کتاب میں انھوں نے اسلام کی توسیع واشاعت کے مسئلہ کو تحقیق وجستجو کا موضوع بنایا تھا اور مختلف ممالک میں تاریخ اشاعت اسلام کا تفصیلی جائزہ لیا تھا۔ اپنی تحقیقات کی روشنی میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اشاعت اسلام کے سلسلہ میں طاقت اور دباؤ کا استعمال تاریخی طور پر بالکل ہی

غیر معروف تو نہیں رہا ہے[۳۵] لیکن اس کی مثالیں بہت کم ہیں اور عموماً یہ کام پر امن ذرائع سے انجام پایا ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں کے طویل عہد حکومت کو پیش نظر رکھا جائے تو توسیع اسلام کے لیے جبر کی مثالیں اتنی کم ہیں کہ ان کی بنیاد پر کوئی نتیجہ اخذ کرنا علمی نقطۂ نظر سے نامناسب اور گمراہ کن ہوگا۔[۳۶]

سوال یہ ہے کہ اگر برصغیر میں اشاعت اسلام کے سلسلہ میں جبر کا عنصر ناقابل لحاظ حد تک کم رہا تو وہ کیا اسباب و عوامل تھے جن کے باعث اس خطۂ ارض میں اشاعتِ اسلام کی راہ ہموار ہوئی اور وہ کون لوگ تھے جن کی تبلیغی مساعی یہاں کے باشندوں کو اسلامی تعلیمات سے متعارف کرانے اور انھیں اسلام سے قریب لانے کا ذریعہ بنیں۔ اس باب میں عام تاثر یہ ہے کہ برصغیر میں اشاعت اسلام کا عظیم کارنامہ صوفیاء کرام کی حسنات میں داخل ہے اور انھیں کی مساعی جمیلہ کا مرہون منت ہے۔ اس نقطۂ نظر کو سب سے پہلے بہت پر زور انداز میں پروفیسر آرنلڈ نے اپنی مقدم الذکر کتاب میں پیش کیا[۳۷] اور اس کے بعد تو محققین و مورخین نے اسے ایک ناقابل تردید تاریخی حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا اور اسے نقد و احتساب کی بےلاگ کسوٹی پر پرکھنے کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہ کی گئی۔[۳۸]

اس میں شک نہیں کہ مختلف ادوار میں بہت سے صوفیہ نے انفرادی طور پر تبلیغ و اشاعت اسلام کا فریضہ انجام دیا ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے بڑی کاوشیں اور جاں فشانیاں بھی کی ہیں۔ اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس سلسلہ میں انھیں کامیابیاں بھی حاصل ہوئیں، کہیں کم، کہیں زیادہ اور کہیں غیر معمولی ان کی یہ مساعی ہمیشہ تشکر و امتنان کے جذبات کے ساتھ یاد رکھی جائیں گی اور جب بھی اشاعتِ اسلام کی تاریخ لکھی جائے گی تو اس باب میں صوفیاء کرام کی خدمات کو وہ مقام دیا جائے گا جس کی وہ واقعی طور پر مستحق ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ بہر حال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اشاعتِ دین کے لیے سعی کرنا تصوف کے بنیادی مقاصد میں کبھی بھی شامل نہیں رہا بلکہ اس کا بنیادی مقصد نفس کی تہذیب و تزکیہ تھا۔ چنانچہ ان کا دائرۂ عمل خود ان کے اپنے مقاصد کی نوعیت کے اعتبار سے مسلمانوں تک محدود تھا اور اس کی نوعیت عمومی نہیں تھی۔ صوفی مفکرین اور دانشوروں نے تصوف کے بنیادی مباحث، اس کے دائرۂ کار، اس کے بنیادی فکر اور اس کے طریقۂ تعلیم و تہذیب پر مستقل کتابیں تحریر کی ہیں اور ان مسائل پر بڑے عالمانہ انداز میں پوری شرح و بسط سے روشنی ڈالی ہے اور اس سے متعلق کسی گوشے کو تشنہ نہیں چھوڑا ہے۔ اس پورے لٹریچر میں غالباً آپ کو کہیں بھی تبلیغ و اشاعت اسلام کا فریضہ صوفیہ کی بنیادی ذمہ داریوں ہی میں نہیں بلکہ عمومی ذمہ داریوں کے زمرے میں بھی نہیں[۳۹] ملے گا۔

اگر ہم سلاسل تصوف اور اکابر صوفیہ کی زندگیوں اور کارناموں کا مطالعہ کریں تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صوفیاء کرام نے عموماً اپنی مساعی کا دائرہ صرف ان لوگوں تک محدود رکھا تھا جو ان کے دامن تربیت وارشاد سے وابستہ ہو جاتے تھے، بحیثیت مجموعی مسلم معاشرہ کی تہذیب و اصلاح بھی ان کے پیش نظر نہیں تھی اور جیسا کہ عرض کیا گیا یہ بات خود تصوف کے بنیادی فلسفے میں مضمر تھی۔ وہ صرف ان لوگوں کی اصلاح و تہذیب کی ذمہ داری قبول کرتے تھے جو ان کی اخلاقی اور روحانی بالادستی اور سیادت کو تسلیم کر لیتے تھے کیونکہ ان سے اکتساب فیض کی یہ شرط اول ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت جو ان سے وابستہ نہیں ہے اور ان کی قیادت و رہنمائی پر یقین نہیں رکھتی۔ وہ ان کے فیض جاری سے مستفیض نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہاں بنیادی شرط ہی مفقود ہے[۵۳]۔ جب یہ صورت حال خود مسلمانوں کے سوادِ اعظم کی ہے تو بدیگراں چہ رسد۔

تصوف کی تاریخ بھی اس بات پر شاہد ہے کہ صوفیاء کرام اور ان کے مسترشدین و وابستگان نے بھی عموماً اس قسم کے دعوے نہیں کئے کہ انھوں نے اشاعتِ اسلام کے سلسلے میں غیر معمولی جدوجہد کی ہو اور ان کی مساعی اسلام کی ترویج و اشاعت کی باعث ہوئی ہوں۔ اس سلسلے میں جن کوششوں کا سراغ ہمیں مختلف ادوار میں ملتا ہے ان کا شمار مستثنیات میں کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک قابل ذکر بات یہ بھی ہے اکثر صوفیہ کے تعلق سے جہاں کہیں بھی اشاعت اسلام کا ذکر ملتا ہے وہ بطور خوارق و کرامات کے ملتا ہے[۵۴]، اس میں تبلیغ و تذکیر، جدوجہد اور کوشش و جانفشانی کا ذکر کم ہی ملتا ہے۔ چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ پڑھے لکھے حلقوں میں یہ تاثر کہ اشاعت اسلام بنیادی طور پر صوفیہ کی کوششوں کا نتیجہ ہے آرنلڈ کی کتاب "پریچنگ آف اسلام" کی اشاعت کے بعد کا واقعہ ہے۔ اس سے پہلے ایسے عمومی تاثر کا نشان نہیں ملتا۔

یہ بات بہرحال خصوصی توجہ کے لائق ہے کہ اشاعت اسلام کے سلسلہ میں صوفیاء کرام کے غیر معمولی کردار کا قطعی اور حتمی تاثر ایک مغربی عالم اور مستشرق کا رہین منت ہے۔ پروفیسر آرنلڈ ایک حق پسند اور منصف مزاج محقق کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے رہے ہیں اور ان کی تصنیفات کو بے لاگ اور متوازن تحقیقات کا درجہ حاصل رہا ہے[۵۵]۔ ان کا یہ مقام صرف مغرب ہی میں نہیں بلکہ مشرق میں بھی تسلیم کیا گیا ہے لیکن اس کتاب کا صحیح مقام متعین کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان حالات کو ذہن میں رکھا جائے جن میں یہ کتاب لکھی گئی۔ اس پس منظر کو ذہن میں رکھے بغیر اس کی صحیح قدر و قیمت اور واقعی اہمیت کا تعین حقائق سے چشم پوشی کے مترادف ہوگا اور غلط نتائج اخذ کرنے کا احتمال باقی

رہے گا۔

یہ کتاب ایک ایسے وقت میں لکھی گئی جب مورخین اور مستشرقین اسلام اور تاریخ اسلام کو مسخ کرنے کی منظم کوشش میں مصروف تھے۔ خود ہندوستان میں برسوں پہلے سر ہنری الیٹ اپنی مشہور کتاب "ہندوستان کی تاریخ خود اپنے مورخین کی زبانی" ترتیب دے چکے تھے اور ان کے انتقال کے بعد پروفیسر ڈاؤسن کی کوششوں سے شائع بھی ہو چکی تھی۔ اس کتاب کا بنیادی مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت ایک بے حد جابرانہ اور انتہائی ظالمانہ حکومت تھی جس کا عدل و انصاف سے کوئی واسطہ نہ تھا اور جس کے زیر سایہ بنیادی انسانی اقدار قطعی غیر محفوظ تھیں۔ سازش، شراب نوشی، عیاشی اور قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا۔ عیش و طرب کے لوازم مہیا کرنے کے لیے عوام کا بیدردانہ استحصال جس کا نشانہ خصوصاً غیر مسلم عوام ہوتے تھے اس حکومت کا نشانِ امتیاز تھا۔ معاشی استحصال، سماجی نابرابری اور مذہبی رواداری کا یکسر فقدان اس عہد کی نمایاں خصوصیات تھیں غرض اس کتاب کے صفحات سے مسلم دور حکومت کی ایک ایسی تصویر ابھرتی ہے جو کسی طرح بھی قابلِ فخر نہیں کہی جا سکتی۔ اس مقصد کے حصول کے لیے بڑی مہارت اور چابکدستی سے اقتباسات کو ایک خاص ترتیب سے اکٹھا کیا گیا ہے اور انھیں اپنے مخصوص سیاق و سباق سے الگ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ اقتباسات کے انتخاب میں یہ بات خاص طور سے ذہن میں رکھی گئی ہے کہ صرف ایسے حصوں کو منتخب کیا جائے جن سے مسلم حکمرانوں اور ان کے نظام حکومت کی نہایت مکروہ اور گھناونی تصویر ابھر کر سامنے آئے۔

یہ اور ایسی دوسری کوششیں کثیر المقاصد تھیں۔ سب سے اہم اور بنیادی مقصد یہ تھا کہ ماضی کی ایسی گھناؤنی اور خوفناک تصویر پیش کی جائے کہ اس کو دیکھتے ہوئے برٹش گورنمنٹ خالص رحمت ایزدی محسوس ہونے لگے اور ہندوستانی عوام اسے ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر گلے سے لگالیں اور اس سے روگردانی اور بیزاری کا خیال بھی ذہن میں نہ لائیں۔ یہ تو وہ مقصد ہے جسے خود سر ہنری الیٹ نے کتاب کے دیباچے میں پوری صراحت سے بیان کیا ہے[۱۱] لیکن جن مقاصد کی وضاحت انھوں نے نہیں کی وہ بھی کچھ کم اہم نہیں تھے۔ اس کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ غیر مسلموں کے ذہن و دماغ میں مسلمانوں کے خلاف غم و غصہ کے جذبات ابھارے جائیں تاکہ مسلمانوں اور غیر مسلمین کے درمیان اتحاد عمل کی کوئی صورت پیدا نہ ہو سکے جو برطانوی مفادات کے لیے خطرے کا باعث بن سکے ساتھ ہی ساتھ اس کے پیچھے یہ خواہش بھی کار فرما ہو سکتی ہے کہ ایسی گمراہ کن تاریخ کے ذریعہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کے ذہن کو اس حد تک مسموم کر دیا جائے کہ وہ اپنے ماضی اور تاریخ سے متنفر ہو جائیں اور مغربی تہذیب و تمدن کو اپنی نجات کا واحد راستہ

سمجھ کر اپنا لیں۔ جو نسلیں ایسے ماحول میں پروان چڑھیں گی برطانوی سامراج کو ان کی طرف سے اندیشہ مند رہنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ جو نوجوان اپنی تاریخ سے بیگانہ ہی نہیں متنفر اور بیزار بھی ہوں ان سے تعاقب کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ محض بطور مثال ہے ورنہ یہ سلسلہ کچھ تاریخ ہند تک محدود نہ تھا بلکہ یہ ایک ہمہ جہت کوشش کا صرف ایک پہلو تھا۔ اس منظم کوشش کا اصل ہدف خود اسلام اور پیغمبر اسلام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ تھی۔ تحقیق و علمی جستجو کے پردے میں کھلی ہوئی تنقیص، لعن طعن و دشنام طرازی کا بازار گرم تھا۔[۱۱] ایسے ماحول میں مستشرقین کا ایک گروہ تصوف اور صوفیہ کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان اور اس کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے میں مصروف و منہمک تھا۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اسلام کے مخالفین اس کے ایک پہلو کی بغیر کسی خاص سبب کے وکالت کرنے لگیں۔ اصولی طور پر یہ ممکن نہیں کہ اصل کا مخالف فرع کی حمایت کا بیڑا اٹھالے اس کے لیے کسی بہت خاص وجہ اور سبب کی موجودگی ضروری ہے۔ ظاہر ہے مقصد اسلام سے ہمدردی ہرگز نہ تھا بلکہ پیش نظر انھیں مقاصد کا حصول تھا جن کے لیے اول الذکر ذریعہ استعمال کیا گیا تھا۔ راستہ بالکل مختلف تھا لیکن نتائج وہی حاصل کرنے تھے۔ مقاصد کے گھناؤنے پن کو البتہ بڑی چابکدستی سے ہمدردی کی دبیز تہوں کے نیچے چھپا دیا گیا تھا۔ مسلمانوں میں تصوف اور صوفیاء کرام کی غیر معمولی مقبولیت کے سہارے ان کی سوچ کے دھارے کو غیر محسوس طور پر ایک نیا رخ دینے کی یہ نہایت شاطرانہ چال تھی۔ اس وسیلے سے مسلمانوں کے اندر زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں ایک منفی نقطہ نظر پیدا کرنا ممکن تھا۔ تصوف کے نفوذ کے نتیجے میں ترک دنیا، حکومت و سیاست کی آلودگی کا تصور اور اس سے دوری و بیزاری کے رجحانات، ترک علائق اور گوشہ نشینی اور اس طرح کے میلانات کے فروغ کی راہیں کھلتی تھیں۔ برطانوی سامراج کے لیے اس سے زیادہ دلآویز اور اطمینان بخش اور کیا چیز ہو سکتی تھی کہ اس قوم کے اندر اس طرح کے خیالات پختہ ہو جائیں جو کل تک حاکم تھی اور جس کی طرف سے وہ بہت اندیشہ مند تھے۔ حکومت کے منصب سے محکومی کی منزل تک بڑا طویل، پیچیدہ اور صبر آزما مرحلہ ہے۔ ایک تو اس زخم کی کسک ابھی تک دل و دماغ میں کچھ اس طرح جاگزیں تھی کہ بھلائے نہیں بھولتی تھی اور پھر روزمرہ کی زندگی میں مستقل ایسے واقعات سے واسطہ پڑتا رہتا تھا جو زخم کو ہرا کر دیتے تھے اور مجبوری و محکومی اور ذلت و نکبت کے احساسات کی شدت دوچند ہو جاتی تھی۔ چنانچہ ایسی قوم کے اندر جب تک جراحت کا احساس اور جہاد کی روح بیدار رہتی ہے خطرے کی سنگینی قائم رہتی ہے۔ البتہ اگر کسی طور اس قوم کو احساس جراحت سے بے نیاز کر دیا جائے

سے غافل اور اپنے آپ میں مگن کر دیا جائے تو پھر خطرے کی کوئی بات باقی نہیں رہتی۔ یہ مقصد مسلمانوں کے اندر تصوف کی ترویج ہی سے حاصل ہو سکتا تھا۔ اگر احساس شکست و جراحت سے تلملاتی ہوئی اس قوم کے دل و دماغ میں، جو اپنے مقام گم گشتہ کی بازیافت کے لیے سرگرداں تھی، یہ خیال جاگزیں ہو جائے کہ دوام صرف ان کارناموں کو نصیب ہوتا ہے جو میدان جنگ میں شمشیروں کے سائے میں نقد جاں کو نثار کر کے نہیں بلکہ خانقاہوں میں پر امن ذرائع سے حاصل کئے جاتے ہیں تو غاصب استعمار کا کام بہت آسان ہو جاتا ہے۔ گویا یہ کچھ اسی قسم کی صورتِ حال ہے جس کی ترجمانی علامہ اقبالؒ نے ان الفاظ میں کی ہے۔

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے

پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے

چنانچہ صوفیاء کرام کے کارناموں کو جتنے موثر اور دلآویز انداز میں بیان کیا جائے اتنی ہی مسلمانوں کے دل و دماغ پر تصوف کی گرفت مضبوط ہوتی چلی جائے گی اور ظالموں اور غاصبوں سے پنجہ آزمائی کی خواہش کمزور اور دھیرے دھیرے معدوم ہوتی چلی جائے گی اور جد و جہد کی افادیت سے یقین اٹھتا چلا جائے گا۔ اور اگر تصوف اور صوفیاء کرام کی ستائش ایک مغربی عالم اور حاکم قوم کے ایک فرد کے قلم سے نکلے تو پھر اس کی تاثیر دو چند ہو جاتی ہے کہ الفضل ما شهدت به الاعداء۔ اس لیے یہ مسئلہ تفصیلی مطالعہ و تجزیہ کا طالب ہے کہ "پریچنگ آف اسلام" کی تصنیف سے پروفیسر آرنلڈ کا مقصد اشاعت اسلام کا ایک معروضی، متوازن اور منصفانہ مطالعہ تھا یا مسلمانوں کے اندر سے ہمدردی کے قالب میں مزاحمت کی روح کو کمزور کرنے کی ایک خواہش جو برطانوی مفادات کی حفاظت کی مختلف الجہات کوششوں کا حصہ تھی۔ یہ ضرور ہے کہ اگر پوری صورت حال کو پیش نظر رکھا جائے تو بظاہر اس قسم کے تاثر کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

تصوف اور اشاعتِ اسلام کے سلسلے میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مورخین اس بارے میں دو بالکل متضاد باتیں بیک وقت بڑے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ برصغیر میں اسلام کی توسیع و اشاعت کا بنیادی سبب صوفیہ کی مشنری سرگرمیوں کو بتاتے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق صوفیہ کی خانقاہیں ہی آشوب و آلام اور ظلم و جبر سے بھری ہوئی دنیا میں وہ پناگاہیں تھیں جو کشاکش روزگار کی دسترس سے باہر تھیں، یہ امن و آشتی کے مسکن تھے جہاں دکھیاری انسانیت کے زخموں پر شفقت و محبت کا مرہم رکھا جاتا ہے۔ ان کے دروازے ہر کس و ناکس کے لیے ہر دم کشادہ اور ان کی آغوش شفقت ہر مظلوم و مجبور کے لیے ہمہ وقت وا تھی۔ چنانچہ قرون وسطیٰ میں اگر کوئی جگہ ایسی تھی

جہاں ہندو مسلمان، جوگی قلندر، جوان اور بوڑھے، شہری اور دیہاتی، عورت اور مرد سب جمع ہوتے تھے تو وہ صوفیا رکی خانقاہیں تھیں[۵۰]۔ حسن خلق اور خدمت خلق ایسی صفات ہیں جن سے کوئی بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ جہاں کہیں صوفیا کرام پائے جاتے انھیں ایک خاص طرح کا قبول عام اور مرجعیت حاصل ہوجاتی تھی اور عوام الناس کی نظروں میں یہ مرجعیت اکثر ان کے اس عالم اسباب سے کوچ کرجانے کے بعد بھی ان کی مقابر کے وسیلے سے باقی رہتی تھی جنھیں درگاہوں کی حیثیت حاصل ہوجاتی تھی۔ اس طرح عزیز احمد کے بقول صوفیا رکرام کے گرد ایک دوہرا حلقہ خود بخود قائم ہوجاتا تھا۔ اندرونی حلقہ مخصوصین کا حلقہ ہوتا تھا جو مریدین اور خدام پر مشتمل ہوتا تھا۔ دوسرا حلقہ بیرونی یا عمومی ہوتا تھا جس میں عام عقیدت مند شامل ہوتے تھے اور اس میں ایک معتد بہ تعداد غیر مسلموں کی بھی ہوتی تھی۔ ایک غیر محسوس عمل کے ذریعہ رفتہ رفتہ بیرونی حلقہ اندرونی حلقے میں جذب ہوتا رہتا تھا[۵۱]۔ ظاہر ہے تاثیر و تاثر کے عمل اور ردعمل کا سلسلہ بڑھتا ہی جاتا ہوگا اور آس پاس کے پورے ماحول پر محیط ہوجاتا ہوگا۔ اس طرح جہاں ایک طرف حکمراں طبقے کی بے راہ روی اور ظلم و جبر عوام الناس کے دلوں میں نفرت و عداوت کے بیج بوتی تھی وہیں دوسری طرف صوفیا رکرام کی بے لوث خدمت اور بے ریا زندگی ان کے دلوں میں اس مذہب کے لئے عقیدت و محبت کے جذبات بیدار کرتی تھی جس سے یہ حضرات وابستہ تھے اور اس طرح اشاعت اسلام کی راہ ہموار ہوتی تھی[۵۲]۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے تمام ہی صوفیا خاموش تبلیغ پر قناعت نہ کرتے تھے بلکہ بعض اس کے لیے جد و جہد سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ بعض لوگوں کا تو یہاں تک خیال ہے کہ تمام ہی صوفیا اپنی زندگی کے کسی نہ کسی مرحلے میں تبلیغ و اشاعت اسلام کو ضروری خیال کرتے تھے۔

لیکن جب بھی مورخین ہندوستان میں مشترکہ تہذیب کی نشو ونما اور اس ملک میں بسنے والی مختلف اقوام کے درمیان مفاہمت، یک جہتی اور رواداری کی تاریخ لکھتے ہیں تو اس سلسلے کی سب سے اہم کڑی صوفیا کرام کو قرار دیتے ہیں جنھوں نے "ہندوستان کے تہذیبی نقشے میں ہر دین اور ہر قبلہ گاہ کی اہمیت کو پہچان لیا تھا[۵۳]"، جو "خدمت خلق کو عبادت کا درجہ دیتے تھے اور دل نوازی مخلوق کے ذریعہ خالق کائنات تک پہونچنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی دل کو تسکین و راحت پہونچانا اعلاترین عبادت ہے۔ دل بدست آور کہ حج اکبر است" ان کا لائحہ عمل تھا۔ وہ پوری مخلوق کو اللہ کا کنبہ سمجھتے تھے اور "الخلق عیال اللہ" پر سچا ایمان رکھتے تھے۔ ان کے دستور حیات میں قلوب انسانی کو ایک رشتۂ الفت میں پرونا سب سے مقدس کام تھا[۵۴]"۔ چنانچہ صابریہ سلسلہ کے مشہور بزرگ حضرت

شیخ عبدالقدوس گنگوہی ایک خط میں لکھتے ہیں:—

ایں چہ شور و ایں چہ غوغا کشادہ، کسے	یہ کیا شور و غوغا پھیلا دیا گیا ہے کہ کوئی مومن
مومن، کسے کافر، کسے مطیع، کسے عاصی،	ہے کوئی کافر کوئی مطیع ہے کوئی گنہگار کوئی
کسے درراہ، کسے بے راہ، کسے مسلم،	صحیح راہ پر ہے کوئی بدراہ، کوئی مسلم کوئی
کسے پارسا، کسے ملحد، کسے ترسا، ہمہ دریک	پارسا، کوئی ملحد، کوئی ترسا۔ (سچ تو یہ ہے)
سلک است[۲۰]	کہ سب ایک ہی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں۔

اسی وجہ سے ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ کا ایک اہم اصول یہ رہا ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ شگفتہ تعلقات رکھے جائیں نافع السالکین میں لکھا ہے:—

حضرت قبلہ من قدس سرہ فرمودند کہ	حضرت قبلہ قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ
درطریق ما ہست کہ با مسلمان و ہندو	ہمارے سلسلے کا یہ اصول ہے کہ مسلمان اور
صلح باید داشت و ایں بیت شاہد آوردند	ہندو دونوں سے صلح رکھنی چاہیے اور یہ
	بیت بطور دلیل پیش کرتے تھے:—

حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام
با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

یہ صلح جوئی اور مصالحت پسندی اس حد تک بڑھی کہ صوفیا نے بہت سے ہندو طریقوں کو اختیار کر لیا اور ہندو ماحول میں یہ ان کی مقبولیت کا باعث ہے[۲۱] یہی نہیں اس کے زیر اثر شریعت کی حلال وطیب قرار دی ہوئی چیزوں کی ممانعت بلکہ تحریم تک بات پہونچ گئی۔ تاریخ تصوف کے مشہور محقق پروفیسر خلیق احمد نظامی "سرورالصدور" کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شیخ حمیدالدین ناگوریؒ اہنسا کے تصور میں پختہ عقیدہ کے باعث سبزی خور بن گئے تھے اور یہ پسند نہ کرتے تھے کہ ان کے لیے کسی جاندار کی جان جائے[۲۲]۔ مزید براں وہ "انیس الارواح" کے حوالہ سے صوفیہ کے بارے میں یہ کہتے ہیں وہ اہنسا کے عقیدہ پر پابندی اور ہندو جذبات کے احترام کے باعث یہ سمجھتے تھے کہ جو ہم گائیں ذبح کرتا ہے اس نے گویا ایک آدمی قتل کیا، اسی طرح جس نے ۱۰۰ بکریاں ذبح کیں وہ بھی اسی جرم کا مجرم گردانا جائے گا۔ جو شخص محض لذت کے لیے ایک جانور کی جان لیتا ہے تو گویا اس نے انہدام کعبہ میں حصہ لیا[۲۳]۔

اب اگر صوفی مختلف مذاہب کو خدا تک پہونچنے کے مختلف راستے مانتے تھے چنانچہ

دوسرے راستوں کے خلاف تنقید کو ناپسند کرتے تھے[۱۸]، اگر وہ اتنے وسیع القلب تھے اور ان کی انسانیت دوستی اس مقام کو پہونچ چکی تھی جہاں نظریہ وحدۃ الوجود کے زیر اثر مومن و کافر کے امتیازات مٹ جاتے ہیں اور ویدوں کو الہامی کتابوں کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے[۱۹] اور جب صورت حال یہ ہو جائے کہ "اجمیر کے شیخ حمید الدین چشتی نے اپنے ایک مرید کو مریدی سے خارج کر دیا تھا کیونکہ وہ مذہب کی ظاہر داریوں کو اہمیت دیتا تھا اور کسی غیر مسلم کی روح کے اندر جھانکنے سے قاصر تھا۔ ان کے نزدیک اہم بات یہ تھی کہ کسی شخص کی روحانی حالت کیا ہے اور وہ خدا سے کتنا نزدیک ہے نہ کہ یہ بات کہ اس کے ماتھے پر کون سا لیبل لگا ہوا ہے[۲۰]" اور جب خدا کی محبت کا مفہوم اور مقصود یہ ہو جائے کہ "خدا کی محبت کو اپنا آدرش ماننے والوں کو خدا کے اوصاف کا اپنانا ضروری تھا یعنی جس طرح خدا نے سورج، پانی اور زمین جیسی تمام نعمتیں ہر ذات، رنگ، نسل اور کردار کے لوگوں کو یکساں طور پر بخشی ہیں اسی طرح انسان کا بھی فرض ہے کہ وہ تمام انسانوں کو برابر سمجھے۔ مذہب یا نسل کی بنیاد پر امتیاز کرنا خدا کی مرضی کے خلاف ہے۔ لہٰذا صوفیوں کے فلسفۂ حیات میں اس کے لیے کوئی جگہ نہ تھی[۲۱]" تو پھر اسلام کی توسیع و اشاعت کی ضرورت ہی کیا باقی رہتی ہے۔ اگر تمام راستوں کا منتہا ایک ہی ہے اور ان مختلف راستوں میں سے کسی بھی ایک راستے کو اختیار کر کے منزل مقصود تک پہونچا جا سکتا ہے[۲۸] تو پھر کسی مخصوص راستے کی طرف بلانے اور اس پر اصرار کرنے کا کوئی منطقی جواز نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے صوفیا کے فلسفۂ حیات میں اس کے لیے بھی جگہ نہ ہونی چاہیے۔

چنانچہ یہ تصور کہ اسلام کی توسیع و اشاعت کا بنیادی سبب صوفیہ کی مساعی ہیں ان تاریخی تعمیمات میں سے ہے جنھیں بغیر کسی تحقیق و تفتیش کے تسلیم کر لیا گیا ہے اور کبھی یہ ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ اسے تحقیق و تنقید کی کسوٹی پر جانچا اور پرکھا جائے۔ گذشتہ نو دس صدیوں سے عام طور سے مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر تصوف اور صوفیہ کی گرفت ایسی رہی ہے کہ تصوف کے حوالے سے خواہ کیسی ہی بعید از امکان اور محیر العقول باتیں کہی جائیں انھیں بغیر کسی ادنیٰ تردد کے تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ تصوف اور صوفیہ کا نام آتے ہی کرامات و خوارق کا ایک طلسماتی عالم آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے اور ناممکنات ممکن نظر آنے لگتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں جو تحقیقات پیش کئے گئے ہیں وہ بھی عموماً معروضیت سے تہی اور عقیدت مندانہ ہیں۔ اس بات کی طرف توجہ نہیں دی گئی کہ اسلام کی توسیع کے عظیم کام میں علماء، ارباب تجارت، اصحاب حرفت اور عام مسلمانوں کا بھی کوئی رول رہا ہے یا نہیں۔ علماء کے سلسلے میں طرز عمل خصوصاً زیادہ افسوسناک رہا۔ ان کی ایک بڑی

تعداد جو صوفیاء کرام کی حلقہ بگوش نہ تھی اور حکومت کے مختلف اداروں سے وابستہ تھی ان کو علمائے ظاہر علماءِ دنیا اور علماءِ سوء کے نفرت انگیز القاب سے یاد کیا گیا اور ان کی کچھ ایسی تصویر پیش کی گئی کہ ان سے عمومی تنفر اور بیزاری کی فضا پیدا ہوئی دین حنیف کی حفاظت اور اس کی تعلیمات کو ہر طرح کی آمیزش سے محفوظ رکھنے کی جو سعی محمود اس طبقے نے کی اس کا صحیح طور پر اعتراف نہ کیا گیا اور اس کی واقعی قدر و قیمت متعین نہ کی جا سکی۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے بنیادی مسائل کے بارے میں جو رائیں قائم کی گئیں وہ جادۂ اعتدال سے ہٹی ہوئی اور تخمین و ظن پر مبنی رہیں۔

اس سلسلے میں کسی معروضی نتیجے تک پہونچنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کئے جا سکتے ہیں۔ ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مختلف سلاسل تصوف کا علٰحدہ علٰحدہ مطالعہ کیا جائے۔ مزید سہولت کے لیے انھیں مختلف ادوار میں بھی بانٹا جا سکتا ہے۔ پھر عقیدت و محبت کے جذبات سے قطع نظر خالص حقائق کی روشنی میں پوری دیانت داری سے اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ زیر بحث سلسلہ تصوف کا اس مخصوص دور میں اشاعت و توسیع اسلام کے سلسلے میں کیا کردار رہا ہے اور اس بحث و تحیص کے نتیجے میں جو تصویر بھی ابھرے اسے کسی تحفظ کے بغیر قبول کیا جائے چاہے وہ ہمارے مزعومات و تصورات کے مطابق ہو یا اس کے خلاف۔ جب ایسی بے لاگ تحقیقات برصغیر میں پائے جانے والے مختلف سلاسل تصوف کے بارے میں کسی حد تک پہنچ جائیں تو پھر شاید یہ ممکن ہو سکے کہ اس مسئلہ کے بارے میں کوئی عمومی نقطۂ نظر قائم کیا جا سکے جو تاریخی حقائق و شواہد پر مبنی ہو اور محض عقیدت و محبت کی بنیاد پر قائم نہ ہو۔

چشتی سلسلہ ہندوستان کا سب سے مقبول اور معروف سلسلہ تصوف ہے۔ جو وسعت اور قبولِ عام اس سلسلے کو نصیب ہوا وہ کسی اور سلسلہ تصوف کو حاصل نہ ہو سکا۔ شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے قیام سے لے کر دورِ حاضر تک ہندوستانی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اس سلسلہ کی مختلف شاخوں سے وابستہ رہی ہے اور اس کے فیوض سے مستفید ہوتی رہی ہے۔ اس کی تاریخ بڑی تابناک اور درخشاں ہے اور اس کی روایات ہندوستان میں اسلامی تاریخ کا بڑا قیمتی ورثہ ہیں اور مسلمانوں کے اجتماعی شعور میں رچ بس گئی ہیں۔ اسی اہمیت اور عظمت کے پیش نظر یہ مناسب ہے کہ اسلام کی توسیع و اشاعت کے سلسلہ میں صوفیاء کرام کے کردار کا جائزہ چشتی سلسلہ سے شروع کیا جائے لیکن چونکہ یہ سلسلہ بہت وسیع اور ہمہ گیر اثرات کا حامل رہا ہے اس لیے یہ ممکن نہیں ہے اس عظیم الشان سلسلے کا جائزہ ایک مختصر سے مضمون میں لیا جا سکے بلکہ حق تو یہ ہے کہ اس کے لیے پوری ایک تصنیف یا سلسلہ مضامین کی ضرورت ہے۔ ایسی صورت میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً چشتی سلسلہ کے عہدِ اولیں

سے کی جائے جب اس سلسلہ کی مقبولیت اور اس کے اثرات کی ہمہ گیری اپنے کمال پر تھی اور اس کی مسند ارشاد خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر، سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاء اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی رحمہم اللہ اجمعین، جیسے مشائخ کبار رونق افروز تھے اور ایک عالم ان کے انوار سے مستفیر ہو رہا تھا۔ خوش قسمتی سے اس دور کے بارے میں ہمارے پاس مستند تاریخی اور صوفی مآخذ کا اچھا خاصا سرمایہ موجود ہے اور یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ حقائق و شواہد کی روشنی میں کسی نتیجہ تک پہونچا جا سکے۔

برصغیر میں چشتی سلسلہ کے بانی خواجہ معین الدین چشتی رحمۃ اللہ ہیں۔ ہندوستان میں ان کی تشریف آوری اور ان کے ہاتھوں چشتی سلسلہ کی تاسیس و ترویج کو ہندوستان میں اسلام کی تاریخ کا ایک بہت اہم واقعہ تسلیم کیا گیا ہے اور عموماً یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے نہایت دوررس اثرات مسلمانوں کی اصلاح و تزکیہ کے علاوہ اسلام کی تبلیغ و توسیع کے سلسلے میں بھی مرتب ہوئے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے انھیں ہندوستان میں صرف چشتی سلسلہ کے بانی ہی کی حیثیت سے نہیں بلکہ "اس ملک میں سلسلہ اسلامی کے بانی" کے خطاب سے یاد کیا ہے اور اس سلسلہ میں ان کا تاثر یہ ہے کہ "حقیقتاً ہندوستان کی فتح کا سہرا اسکندر اسلام سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۱ھ) کے سر اور مستحکم و مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کی سعادت سلطان شہاب الدین محمد غوری (م ۶۰۲ھ) کے حصے میں تھی اور آخری طور پر اس کی روحانی تسخیر اور اخلاقی و ایمانی فتح حضرت خواجہ بزرگ شیخ الاسلام معین الدین چشتیؒ (م ۶۲۷) کے لیے مقدر ہو چکی تھی" اور "اس طرح ہندوستان میں جو کچھ خدا کا نام لیا اور اسلام کا کام کیا گیا وہ سب چشتیوں اور ان کے مخلص و عالی ہمت بانی سلسلہ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حسنات اور کارناموں میں شامل کئے جانے کے لائق ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس ملک پر اس سلسلہ کا حق قدیم ہے" میر خورد نے انھیں "نائب رسول فی الہند" کے خطاب سے یاد کیا ہے اور ہندوستان میں اسلام کی نشر و اشاعت کا سہرا انھیں کے سر باندھا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ قیامت تک اس ملک میں جو بھی دولت اسلام سے مشرف ہوگا نہ صرف اس کا ثواب بلکہ نسلاً بعد نسل ان کی اولاد کا ثواب بھی ان کی روح کو پہونچتا رہے گا۔

یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ شیخ معین الدین چشتیؒ کے معتبر حالات زندگی دستیاب نہیں ہیں۔ وہ مصادر اور مآخذ جن سے بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ ان سے شیخ بزرگ کی زندگی اور ان کی تبلیغی مساعی کی مستند اور قابل اعتبار تفصیلات حاصل ہوں گی اس سلسلے میں بالکل خاموش ہیں۔ شیخ نظام الدین

اولیاءؒ کے ملفوظات کا مجموعہ فوائد الفواد، جس کا رتبہ استناد عام طور سے مسلم ہے، خواجہ معین الدین چشتیؒ کی شخصیت، ان کے حالات زندگی، ان کی تعلیمات، ان کے کارناموں اور تبلیغ وارشاد کے سلسلے میں ان کی سرگرمیوں کے ذکر سے بالکل خالی ہے۔ پوری کتاب میں ان کا ذکر صرف تین بار آیا ہے اور وہ بھی بالواسطہ[۴۵]۔ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خیر المجالس خواجہ بزرگؒ کے ذکر سے قطعاً خالی ہے اور کسی بھی نسبت سے ان کا نام نامی پوری کتاب میں ایک بار بھی نہیں آیا ہے۔ حالانکہ دونوں ہی کتابوں میں شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ کا ذکر بار بار ہوا ہے۔ اس سلسلہ میں زیادہ تعجب اس لیے بھی ہوتا ہے کہ دوسرے صوفیاء کی طرح سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ بھی اپنے مطالب کو سمجھانے کے لیے اکابر صوفیہ کے حالات و واقعات کو بکثرت بیان کرتے ہیں اور دونوں کتابوں کا بڑا حصہ ایسے ہی واقعات پر مشتمل ہے۔ چنانچہ عام طور پر مورخین نے میر خورد اور بعد کے دوسرے سوانح نگاروں کے بیانات کو بے کم وکاست تسلیم کر لیا ہے اور اس سلسلے میں کسی نقد وتبصرہ کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ سیر الاولیاء کے بیانات سے جو تصویر ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ جب خواجہ بزرگؒ نے اجمیر کو اپنا مستقر بنایا اور اسے اپنی تبلیغی اور اصلاحی کوششوں کے لیے بطور مرکز کے منتخب فرمایا اس وقت تک وہ فتح نہیں ہوا تھا اور ہنوز پرتھوی راج کی عظیم الشان سلطنت کا پایہ تخت تھا" ان دنوں اجمیر راجپوت سامراج کا مضبوط مرکز اور ہندوؤں کا مذہبی گڑھ تھا[۴۶] فطری طور پر یہ صورت حال راجپوت حکمراں کو پسند نہ آئی اور اس نے ان کی راہ میں طرح طرح کی رکاوٹیں ڈالنی شروع کر دیں۔ اگرچہ حضرت خواجہؒ کی تبلیغی سرگرمیوں کی کوئی تفصیل نہیں دی گئی ہے تاہم بین السطور یہ مترشح ہوتا ہے کہ انھیں اس سلسلے میں خاصی کامیابی حاصل ہوئی یہاں تک کہ پرتھوی راج کے ایک درباری نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا۔ اسی نسبت سے اس منافشے کی صورت پیدا ہوئی جس کے سلسلے میں خواجہؒ نے فرمایا:

پتھورا را زندہ گرفتیم و دادیم بلشکر اسلام[۴۷] — ہم نے پتھورا کو زندہ پکڑا اور لشکر اسلام کے حوالے کر دیا۔

چنانچہ سلطان معز الدین کی فتح اور پرتھوی راج کے زندہ گرفتار ہونے کا سبب یہی تھا جواہر فریدی اور بعض دوسرے صوفی ماخذ میں کرامات کے نتیجہ میں بڑی تعداد میں لوگوں کے مشرف باسلام ہونے کا ذکر ہے[۴۸]۔

یہاں یہ موقع نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر کوئی مفصل بحث کی جائے کہ خواجہ بزرگؒ کی اجمیر میں آمد کا صحیح وقت کیا تھا اور اس سلسلے میں پائے جانے والے شواہد کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے[۴۹]۔ البتہ مختصراً یہ

کہا جا سکتا ہے کہ اس ضمن میں دستیاب شواہد کے تنقیدی مطالعہ سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ خواجہ بزرگؒ کی اجمیر میں آمد اس وقت ہوئی جب وہ مسلمانوں کے زیر اقتدار آچکا تھا اور وہاں پر مسلمان گورنر متعین تھا۔[۱] خیال کیا جا سکتا ہے کہ ایک ایسے وقت میں جب راجپوتوں اور غوریوں کی کشمکش اپنے عروج پر تھی اجمیر میں قیام کیوں کر مفید ہو سکتا تھا؟ یہ فیصلہ اپنی جگہ پر بڑی عالی ہمتی کا مظہر ہو سکتا ہے لیکن اس کے پیچھے کوئی ٹھوس وجہ اور منطق کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے خواجہ بزرگؒ سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اتنا بڑا قدم بغیر کسی خاص دینی مصلحت کے اٹھاتے۔ اور اگر کسی بہت اہم دینی مصلحت کے باعث انھوں نے یہ قدم اٹھایا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی واقعہ ہوتا اور فوائد الفواد، خیر المجالس اور ہم عصر اور بعد کے تاریخی ماخذ اس کے تذکرہ سے خالی نہ ہوتے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ سیر الاولیاء سے پہلے ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جو اس کی تائید کرتی ہو اور یہ معلوم ہے کہ سیر الاولیاء حضرت خواجہ کے ورود اجمیر کے تقریباً ڈیڑھ صدی بعد لکھی گئی، مورخین نے عموماً یہی موقف اختیار کیا ہے کہ حضرت خواجہؒ اجمیر کی فتح کے بعد وہاں پہونچے تھے۔ صوفی تذکروں میں جمالی کی 'سیر العارفین' کا اپنا ایک مقام ہے اور اس میں پہلی مرتبہ خواجہ معین الدین چشتی کے مفصل حالات زندگی بیان کئے گئے ہیں وہ اس سلسلے میں نہایت صراحت سے لکھتے ہیں کہ جب حضرت خواجہؒ اجمیر پہونچے تو "اس متبرک مقام پر اسلام کی رونق قائم ہو چکی تھی" اور وہاں پر سید السادات حسین مشہدی سلطان قطب الدین کی طرف سے بحیثیت داروغہ متعین تھے۔[۲] عبد القادر بدایونی کے بیان سے مترشح ہے کہ جس جنگ میں پرتھوی راج کو شکست ہوئی اس میں وہ سلطان معز الدین کے ساتھ تھے اور یہ فتح ان کی دعاؤں کا نتیجہ تھی[۳] فرشتہ نہایت صاف طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ جب حضرت خواجہؒ اجمیر پہونچے تو وہاں سید حسین مشہدی بحیثیت داروغہ سلطان قطب الدین کی طرف سے متعین تھے۔[۴] ان واضح شواہد کی روشنی میں یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ جب حضرت خواجہؒ اجمیر پہونچے وہ راجپوت سامراج کا مضبوط مرکز نہ تھا بلکہ دلی سلطنت کا ایک حصہ تھا۔

اس میں شک نہیں جب حضرت خواجہؒ وارد ہندوستان ہوئے وہ زمانہ ابھی نئی حکومت کے استحکام و استقرار کا نہ تھا۔ ابھی اس سلسلے میں بہت سے مسائل درپیش تھے بالخصوص جب یہ بات ذہن میں رکھی جائے کہ اجمیر دار السلطنت دہلی سے خاصا دور تھا اور شکست خوردہ راجپوت حکومت کا مرکز رہا تھا۔ اس کے علاوہ اسے ہندوؤں کے اہم مذہبی گڑھ ہونے کی حیثیت بھی حاصل تھی۔ اس دوگونہ نسبت کی وجہ سے اس سلسلے میں راجپوتوں کے جذبات کی شدت بھی قابل فہم ہے اس لئے اس امر میں شبہ نہیں کہ دہلی اور لاہور کے بجائے اجمیر کے دور افتادہ علاقہ کو اپنی سرگرمیوں کا، گزینا نے

کا فیصلہ کرنا بڑی عالی ہمتی اور حوصلہ مندی کی بات تھی۔ یہ بات بھی قابل فہم ہے کہ ایسے دور دراز علاقے میں، جس کو فتح ہوئے ابھی زیادہ وقت نہ گزرا تھا اور جس کے آس پاس کے علاقے ابھی فتح ہونے باقی تھے، قیام پذیر ہونے کا فیصلہ کرتے وقت مشنری سرگرمیوں کا کوئی خاکہ بھی ان کے ذہن میں رہا ہو اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ ان کی مساعی کے مثبت نتائج بھی سامنے آئے ہوں لیکن بنیادی اہمیت کی بات یہ ہے کہ ان مساعی کا کوئی تذکرہ ان کی سوانح حیات میں نہیں ملتا۔ ان کے ہاتھوں جن لوگوں کے مسلمان ہونے کا ذکر بعض صوفی ماخذ میں کیا گیا ہے ان کے سلسلہ میں بھی یہ بات بہت اہم ہے کہ یہ واقعات صرف اس صورت میں مستند تسلیم کئے جا سکتے ہیں جب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جائے کہ حضرت خواجہ جب وارد اجمیر ہوئے تو وہ ہنوز فتح نہ ہوا تھا اور راجپوت حکومت کا مرکز تھا۔ اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ واقعات کی صورت ایسی ہی تھی جیسا کہ تذکرہ نگاروں نے پیش کیا ہے تو بھی کسی مشنری سرگرمی کا سراغ نہیں ملتا۔ خوارق و کرامات کے ظہور کے نتیجہ میں بکثرت لوگوں کے حلقۂ اسلام میں داخل ہونے کے علاوہ ان کے سوانح نگار ایسے واقعات پیش نہیں کرتے جن سے اندازہ ہو کہ کچھ لوگ بھی ان کی تبلیغی کوششوں کے ذریعہ حلقہ بگوش اسلام ہوئے ہوں۔ اور اگر حضرت خواجہؒ نے ایسی کوششیں فرمائیں اور اس کے نتیجے میں کچھ لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تو ان کے سوانح نگاروں اور اس سے بھی زیادہ ان کے جانشینوں نے اسے اتنا اہم نہیں سمجھا کہ انھیں ضبط تحریر میں لاتے اور اپنے حلقوں اور مجالس میں ذکر فرماتے۔ 'فوائد الفواد' اور 'خیر المجالس' کی اس باب میں مکمل خاموشی کے دو ہی معنی ہو سکتے ہیں: یا تو حضرت خواجہؒ نے حقیقتاً ایسی کوششیں نہیں فرمائیں اور اگر انھوں نے اس سلسلے میں جدوجہد کی اور اس کے نتائج بھی برآمد ہوئے تو یہ بات ان کے اہل اور لائق جانشینوں کی نظر میں اس اہمیت کی حامل نہ تھی کہ اس کا تذکرہ کیا جاتا۔ جو صورت بھی ہوئی ہو نتیجہ بہر حال یہی نکلتا ہے کہ یہ کام ان کے بنیادی مقاصد میں شامل نہ تھا اور اگر اس سلسلے میں کچھ کامیابیاں حاصل ہوئیں بھی تو وہ قابلِ ذکر نہ تھیں کیونکہ یہ ان کے مشن سے براہِ راست متعلق نہ تھیں۔

خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ نے دہلی کو اپنا مرکز بنایا اور دہلی کے ابھرتے ہوئے شہر میں جو وسعت پذیر مسلم حکومت کا پایۂ تخت تھا چشتی سلسلہ کی داغ بیل ڈالی اور اس کی تنظیم و توسیع کا کارنامہ انجام دیا۔ دہلی صرف ایک شہر نہیں تھا بلکہ نئی قائم شدہ حکومت کے لیے رگ جان کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ تشکیل پذیر شہر جس کے اسلامی تشخص کے امتیازی نشان قطب مینار اور حوض شمسی ہنوز پردہ وجود پر ظاہر نہ ہوئے تھے منگولوں کی برپا کی ہوئی ہمہ گیر تباہی اور بربادی کے نہ

ختم ہونے والے طوفان کے غم نصیبوں کے لیے سفینۂ نوح کا مصداق بن گیا تھا۔ ایران، خراسان اور وسط ایشیا سے مسلمانوں کے لیے ہوئے قافلوں کی آخری امید اور منزل مراد یہی شہر دہلی تھا۔ کیسے کیسے علما، صلحا، ادیب، شاعر اور اہل صنعت و حرفت خاک و خون کے سیلاب سے گزر کر یہاں پہونچے اور دہلی نے اپنی آغوش شفقت ان کے لیے وا کردی اور انھیں وہ منزلت عطا کی جس کا تصور وہ اپنے مرز و بوم میں نہ کر سکتے تھے۔ اس طرح شہر دہلی ایک عالمی حیثیت اور مرکزیت حاصل کرتا جارہا تھا کہ آئندہ صدیوں میں یہ شہر صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کی مذہبی، تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں ایک اہم کردار ادا کرے گا۔ ظاہر ہے خواجہ صاحبؒ کی دوربین نظروں سے دہلی کی اہمیت اور آئندہ سلسلہ کی اشاعت و توسیع کے سلسلہ میں اس کی موزونیت اور مناسبت پوشیدہ نہ رہی ہوگی۔ چنانچہ دہلی کو اپنی کوششوں کا مرکز و محور بنانے کا فیصلہ ایک تاریخ ساز فیصلہ تھا اور بڑے دوررس اثرات کا حامل۔

حضرت خواجہؒ کے حالات زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں دہلی میں غیر معمولی مقبولیت اور مرجعیت حاصل ہوئی جو بہتوں کے لیے رشک و حسد کی باعث بن گئی۔ جو والہانہ عقیدت اور شیفتگی اہالیان دہلی اور خود سلطان شمس الدین التمش کو حضرت خواجہؒ کی ذات والا صفات سے تھی اس کا کسی قدر اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جس کا بڑا بلیغ اور موثر مرقع میر خورد نے سیر الاولیاء میں محفوظ کردیا ہے۔ دہلی کے شیخ الاسلام شیخ نجم الدین صغری کی شکایت پر جب خواجہ معین الدین چشتیؒ نے خواجہ قطب الدینؒ کو اپنے ساتھ اجمیر لے جانے کا فیصلہ کیا اور انھیں لے کر دہلی سے باہر نکلے تو کیفیت یہ تھی کہ

ازیں مقدمہ در تمام شہر دہلی شور افتاد	اس باعث پورے شہر دہلی میں کہرام برپا
ہمہ اہل شہر مع سلطان شمس الدین بدنبال	ہوگیا، سلطان شمس الدین سمیت پورا شہر
برآمدند و ہرجا شیخ قطب الدین می گذاشت	آپ کے پیچھے امڈ پڑا۔ جہاں بھی شیخ
خلائق خاک آں زمیں بہ تبرک بر می داشت	قطب الدینؒ قدم رکھتے تھے لوگ وہاں
و بنہایت اضطراب و زاری می نمودند	کی مٹی کو بطور تبرک اٹھا لیتے تھے اور نہایت
	اضطراب اور بے قراری کا اظہار کرتے تھے

چنانچہ جب مرشد نے یہ کیفیت دیکھی تو فرمایا:۔

بابا بختیار ہمہدیں مقام باش کہ خلائق	بابا بختیار تم یہیں رہو کیونکہ لوگ تمہارے
از بیروں آمدن تو در اضطراب و خراب	جانے سے بہت مضطرب اور بیقرار ہیں۔
است روا نداریم کہ چندیں دلہا خراب	میں یہ درست نہیں سمجھتا کہ اتنے دل غمگیں

وکباب باشند[۵۲] وآزردہ ہوں۔

یہ غیر معمولی اثر اور مقبولیت چشتی سلسلہ کی توسیع و اشاعت کے علاوہ کسی اور تعمیری کام یا اسلام کی تبلیغ و ترویج کے سلسلہ میں استعمال ہونے کی کوئی تاریخی شہادت دستیاب نہیں ہے۔ اس ابھرتے ہوئے مرکز سلطنت میں اشاعت اسلام کے مواقع غیر محدود تھے لیکن اس باب میں ماخذ خاموش ہیں اور کسی خواہش، کوشش یا منصوبہ بندی کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ اگر عزیز احمد کی یہ بات قرین صداقت ہوتی کہ بیشتر صوفی سلسلے اور انفرادی طور پر صوفیہ بھی غیر مسلموں کو دائرہ اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کو اپنی بنیادی روحانی ذمہ داریوں میں تصور کرتے تھے تو پھر اس سلسلے میں صوفی ماخذ کی خاموشی کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے صوفیہ اپنی ذمہ داریوں کو خوب جانتے اور پہچانتے تھے۔ چنانچہ اس خاموشی کا اس کے سوا کوئی اور سبب نہیں ، ، ، ، کہ اشاعت اسلام کے لیے جدوجہد بنیادی طور پر ان کے لائحہ عمل کا جزو نہ تھی۔

شیخ فریدالدین گنج شکرؒ کے سلسلے میں بڑی دلچسپ صورت حال سامنے آتی ہے۔ مقامی روایات سے پتہ چلتا ہے کہ پنجاب کے متعدد قبائل ان کے ذریعہ مشرف باسلام ہوئے۔ یہ مقامی روایات ڈسٹرکٹ گزیٹیرس اور اسی نوعیت کی دوسری تصنیفات میں محفوظ کرلی گئیں[۵۳]۔ ان روایات کی صحت کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی اس سلسلے میں کئی سوالات تشنہ جواب رہ جاتے ہیں۔ اس بات کا اندازہ لگانے کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کہ ایسا کن حالات میں ہوا۔ شیخ کے دستِ حق پرست پر اسلام قبول کرنے کے حتمی طور پر یہ معنی نہیں لیے جا سکتے کہ اس کے حالات انھیں کی تبلیغی مساعی کے زیر اثر پیدا ہوئے ہوں الّا آں کہ یہ بات واضح طور پر بیان کردی جائے۔ ورنہ اس بات کا احتمال بہرحال باقی رہتا ہے کہ ان قبائل کے اسلام قبول کرنے کے فیصلے کے پیچھے کچھ اور ہی عوامل رہے ہوں یا اس کے حالات کچھ دوسرے لوگوں کی کوششوں سے پیدا ہوئے لیکن کسی طور بھی جب یہ فیصلہ کرلیا گیا تو اس علاقے کے سب سے زیادہ جانے پہچانے بزرگ کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنا زیادہ بہتر اور مناسب معلوم ہوا۔ یہ ایک ایسی صورت ہے جس کا مظاہرہ اب بھی کبھی کبھار ہوتا رہتا ہے۔ پھر ان قبائل کے علاوہ ان کے ذریعہ انفرادی قبول اسلام کا ذکر نہیں ملتا۔ اگر شیخ اس قسم کی تبلیغی سرگرمیوں میں معروف رہے ہوتے تو بظاہر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ قبائل کے اجتماعی قبول اسلام کے ساتھ ساتھ کچھ لوگ انفرادی طور پر بھی اسلام قبول کرتے رہتے۔ اور اس سلسلہ میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ کسی بھی خضری سرگرمی کا کوئی ذکر صوفی یا تاریخی ماخذ میں نہیں ملتا۔ سلطان المشائخ ایک عرصہ تک اجودھن میں مقیم رہے

اور دہلی میں سکونت اختیار کرنے کے بعد بھی وہ وہاں حاضر ہوتے رہتے تھے۔ وہ اپنے مرشد کا ذکر بڑی تفصیل سے اپنی مجالس میں کرتے تھے لیکن وہ بھی اس باب میں بالکل خاموش ہیں اگر یہ پہلو شیخ فریدالدینؒ کے لائحہ عمل میں شامل ہوتا اور اسے وہ اپنی بنیادی سرگرمیوں میں محسوب فرماتے اور اس کے نتیجہ میں قبول اسلام کے واقعات پیش آتے تو جو عقیدت و محبت سلطان المشائخؒ کو اپنے مرشد سے تھی اس کے پیش نظر یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اس سے صرف نظر فرماتے اور اس کا ذکر نہ فرماتے۔ شیخ اکرام بھی جو یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ شیخ فریدالدینؒ کو اشاعت اسلام میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی اس سلسلے میں کسی کوشش اور جد و جہد کا نشان نہیں دیتے بلکہ اظہار کرامت کو اس کا بنیادی سبب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ آب کوثر میں وہ رقم طراز ہیں " بابا صاحب نے اشاعت مذہب اور تبدیلِ عقائد کی جو مثالیں یادگار چھوڑی ہیں ان میں اظہار کرامت کو بڑا دخل ہے۔... حضرت بابا صاحب کو جن لوگوں سے واسطہ پڑتا تھا وہ سادہ اور ضعیف الاعتقاد تھے۔ ان پر کرامات کا بڑا اثر ہوتا تھا چنانچہ بابا صاحب اپنے تصرفات کی بنا پر ان میں شاندار نتائج پیدا کر سکے"[۴۴]۔ یہاں یہ تذکرہ شائد بے محل نہ ہو کہ فوائدالفواد اور دوسری مستند کتابوں میں شیخ فریدالدینؒ کی بے شمار کرامات بیان کی گئی ہیں اور ان میں سے بعض کے نتیجے میں متعلقہ افراد کے تائب ہونے اور شیخ کے باب میں عقیدت مندی کے جذبات کے پیدا ہونے کا ذکر تو ضرور ملتا ہے لیکن کسی کے مسلمان ہونے کا ذکر نہیں ملتا۔

چشتی بزرگوں خصوصاً شیخ فریدالدین مسعود گنج شکرؒ سے جوگیوں کے روابط کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے فوائدالفواد میں چند ایسے واقعات کا تذکرہ موجود ہے لیکن کسی موقع پر بھی کسی تبلیغ و تذکیر اور انھیں اسلام کی طرف مائل کرنے کی کسی کوشش اور خواہش کا پتہ نہیں چلتا۔ فوائدالفواد میں تین مواقع پر شیخ فریدالدینؒ کے جماعت خانہ میں کسی جوگی کی موجودگی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک مرتبہ جوگی کی موجودگی سے نعیر نام کے ایک متعلم نے یہ فائدہ اٹھانا چاہا کہ اس سے سر کے بالوں کی درازی کا طریقہ معلوم کرنے کی کوشش کی اور یہ چیز فطری طور پر شیخ کی آزردگی کی باعث ہوئی[۴۵]۔ ایک دوسرے موقع پر ایک جوگی کی موجودگی میں شیخ کی مجلس میں یہ ذکر چھڑ گیا کہ جو بچے بے ذوق ہوتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ لوگوں کو ازدواجی تعلقات قائم کرنے کے صحیح اوقات نہیں معلوم ہوتے۔ اس پر جوگی نے مہینے کے تمام دنوں کی خاصیتیں بیان کرنی شروع کیں اور شیخ نظام الدین اولیاؒ نے یہ تمام تفصیلات ذہن نشین کر لیں اور جوگی کو سنا کر اس سے تصدیق چاہی۔ شیخ فریدالدینؒ کا اس پورے قصے کے سلسلہ میں صرف یہ رد عمل بیان کیا گیا ہے کہ:۔

چوں ایں سخن بگفتم شیخ فریدالدین قدس اللہ سرہ العزیز روی سوی من کرد و گفت تو ایں چیزہا بہر چہ می پرسی کہ ترا ہرگز کار نخواہد آمد[۵]	جب میں نے یہ بات کہی تو شیخ فریدالدین قدس اللہ سرہ العزیز نے میری طرف رخ کیا اور فرمایا کہ تم ان چیزوں کے بارے میں کس واسطے پوچھ رہے ہو کیونکہ یہ ہرگز تمہارے کام آنے والی نہیں۔

اسی طرح ایک اور موقع پر جب ایک جوگی شیخ فریدالدینؒ کے جماعت خانہ میں موجود تھا تو شیخ نظام الدینؒ نے اس سے پوچھا کہ تم لوگوں کے یہاں اصل چیز کیا ہے۔ جوگی نے جواب دیا کہ ہمارے علم کی رو سے نفس آدمی دو عالم پر مشتمل ہے عالم علوی اور عالم سفلی اور اس کی کسی قدر تفصیل بیان کی۔ اس کے بارے میں شیخ نے اپنے اس تاثر کا اظہار فرمایا کہ "مرا سخن او خوش آمد"[۶]۔ خیر المجالس میں صرف ایک جگہ جوگیان سدھ کا تذکرہ ہے جو "انفاس شمردہ می زنند" اور غالباً اسی کے زیر اثر حضرت چراغ دہلیؒ نے فرمایا "ولہذا صوفی آنست کہ نفس او شمردہ باشد"[۷]۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ اگر ان جوگیوں سے جو حضرت فریدالدین گنج شکرؒ کی مجلسوں میں حاضر ہوتے رہتے تھے، تبلیغ اسلام اور اس سے متعلق موضوعات پر بھی گفتگو ہوتی تھی تو تمام مصادر و مآخذ اس کے ذکر سے قطعی طور پر کیوں خالی ہیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مقدم الذکر تمام واقعات میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ یہ کہ جوگیوں کے علم اور تجربات و معلومات سے استفادہ کی خواہش اور کوششوں کا پتہ چلتا ہے، انھیں کچھ بتلانے اور تعلیم و تلقین کا ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی جوگی خود صوفیائے کرام سے مستفید ہونے کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔

مشائخ چشت میں سب سے زیادہ مفصل اور مستند حالات زندگی سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے سلسلہ میں دستیاب ہیں جو قبول عام، مرجعیت اور شہرت ان کو ملی اس کی نظیر برصغیر کی عہد وسطی کی تاریخ میں مفقود ہے۔ ان کے عقیدت مندوں میں بوریہ نشینوں کے شانہ بہ شانہ وقت کا عظیم ترین حکمراں سلطان علاءالدین خلجی اور اس کے اہل خانہ اور امراء شامل ہیں۔ ان کے مریدین کا حلقہ غیر معمولی طور پر وسیع تھا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں پھیلا ہوا تھا۔ وہ ایک طویل عرصہ تک مسند ارشاد پر جلوہ افروز رہے اور امیر حسن سنجری جیسے قادر الکلام شاعر اور صاحب طرز ادیب نے کچھ اس عقیدت و محبت اور کامیابی سے ان کے ملفوظات کو جمع کیا ہے کہ ان کی مجالس کی تصویر سی آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے اور ایک لمحہ کے لئے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ جیسے ہم بھی اس پاکیزہ مجلس میں حاضر ہیں اور اسی فضا میں سانس لے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ سیر الاولیاء[۸]، تاریخ فیروز شاہی

خیر المجالس اور امیر خسرو کی کتابیں اور دوسرے بہت سے ماخذ سے شیخ کی حیات و تعلیمات کی مکمل تصویر اور وہ مقاصد جن کی تکمیل کے لیے وہ زندگی بھر کوشاں رہے ان کی پوری تفصیل سامنے آجاتی ہے۔ واضح رہے کہ اوپر جن ماخذ کا ذکر کیا گیا ہے وہ سب کے سب ان کے اپنے مریدین کے رشحات قلم ہیں ان ماخذ کے صفحات میں اور ان سے ابھرنے والی تصویر کے خد و خال میں جستجو و تلاش بسیار کے باوجود اشاعت اسلام کی کوشش اور غیر مسلمین کو اسلام کی طرف راغب و مائل کرنے کی خواہش کا نشان کہیں بھی نہیں ملتا۔ اس سلسلے میں شیخ اکرام لکھتے ہیں "یہ صحیح ہے کہ اشاعت اسلام کے معاملے میں سلطان المشائخ اپنے مرشد سے بہت پیچھے ہیں۔ تواریخ میں ان کے ہاتھ سے فقط ایک آدمی کے مسلمان ہونے کا سراغ ملتا ہے لیکن وہ اشاعت مذہب سے غافل نہ تھے۔ فوائد الفواد میں دو ایک جگہ ہندوؤں کا اسلام سے دور رہنے کا ذکر ہے اور ایک دفعہ تو خواجہ صاحب نے آنکھوں میں آنسو لاکر اس امر کا افسوس کیا کہ ہندوؤں پر کسی کے کہنے کا اثر نہیں ہوتا۔"[۵۴] حاشیہ میں شیخ صاحب نے اس ہندو کا نام کنو بتایا ہے جو بعد میں خان جہاں کے نام سے سلطان فیروز تغلق کا وزیر اعظم بنا[۵۵] لیکن انھوں نے اپنا ماخذ نہیں بتایا ہے۔ اس کے برخلاف شمس سراج عفیف نے تاریخ فیروز شاہی میں وضاحت سے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ خان جہاں نے سلطان محمد تغلق کے سامنے اسلام قبول کیا۔[۵۶] تاریخ مبارک شاہی نے البتہ ہندو شاعر کے ضمن میں ایک ہندو کے شیخ کے ہاتھ پر قبول اسلام کا ذکر کیا ہے لیکن اس کا نام اور کسی طرح کی کوئی تفصیل اس کے قبول اسلام کے سلسلہ میں نہیں دی ہے۔[۵۷]

پروفیسر محمد حبیب کا شمار ان مورخین میں ہوتا ہے جنھوں نے ہندوستان میں صوفیا کرام اور تاریخ تصوف پر تحقیقات کی ابتدا کی اور زندگی بھر انھیں اس میں گہری دلچسپی رہی۔ سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاؒ سے انھیں غیر معمولی عقیدت تھی۔ اپنی تحقیقات کی روشنی میں اس سلسلے میں وہ جس نتیجے تک پہونچے اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہاں ہم ان کا جو اقتباس نقل کر رہے ہیں وہ اگرچہ کسی قدر طویل ہے لیکن زیر بحث مسئلہ کے بارے میں وہ اسی اہمیت کا حامل ہے کہ اسے پورا کا پورا نقل کر دیا جائے:۔

> "اسلامی صوفیوں میں سب سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربی نے اسلام اور دیگر مذاہب کو ایک ہی ترازو میں رکھا ہے اور سب کو خدا کے راستے بتلائے ہیں۔ شیخ ابن عربی کے طریقہ تحریر کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو اعتراض ہوا۔ لیکن اسی خیال کو مولانا روم نے ایک قصے کی شکل میں پیش کیا ہے۔ قصے کے آخر میں ایک طویل وحی ہے جو حضرت موسیٰ پر نازل ہوتی ہے۔ اور اس وحی کے دو شعر حسب ذیل ہیں:۔

ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم — ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم
ہندیاں را اصطلاح ہند مدح — سندھیاں را اصطلاح سند مدح

(یعنی باری تعالیٰ نے ہر قوم کو ایک اخلاق یا سیرت عطا فرمائی ہے اور ہر قوم کو ایک مذہبی اصطلاح دی ہے۔ ہند والوں کے لیے ہند کی اصطلاح مدح کہی جائے گی اور سند والوں کے لیے سند کی اصطلاح تعریف شمار کی جائے گی۔)

حضور شیخ نظام الدین اولیاء کے خیالات بھی قریباً یہی تھے۔ جن پندرہ یا سولہ سالوں میں امیر حسن سنجری نے فوائدالفواد قلم بند کی ہے، علاءالدین خلجی اور مبارک شاہ کی لڑائی ہندو راجاؤں سے رہی ہے۔ دونوں طرف سے تنخواہ دار لشکری لڑتے تھے اور مارے جاتے تھے۔ آپ کو سلطنت کی توسیع میں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ آپ نے لفظ "شہید" کسی مسلمان لشکری کے بارے میں استعمال نہیں کیا ہے لیکن اگر ایک مسلمان کو ہندو ڈاکو قتل کر دیتے تھے تو آپ اسے شہید سمجھتے تھے۔ یہ قصہ غلط ہے کہ سلسلہ چشتیہ کے صوفیوں نے اسلام کی کوئی تبلیغی کوشش کی ہے۔ صوفیوں کے لیے یہ کام ناممکن تھا چونکہ ان کی اصطلاحیں اور ان کی روایات صرف تعلیم یافتہ مسلمان سمجھ سکتے تھے۔ مسلم صوفیوں کا کام مسلمانوں میں محدود تھا۔

مجلس مورخہ ۵ رمضان ۷۱۰ھ میں امیر حسن سنجری لکھتے ہیں "ایک مسلمان غلام جو حضور کا مرید تھا ایک ہندو کو اپنے ساتھ لایا اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ جب وہ دونوں بیٹھ گئے تو حضور نے دریافت کیا کہ تیرا بھائی کچھ اسلام کی طرف مائل ہے۔ اس نے جواب دیا کہ میں اس کو آپ کی خدمت میں لایا ہوں تاکہ آپ کی نظر کی برکت سے یہ مسلمان ہو جائے۔ آپ کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اور آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے دل صرف کہنے سے نہیں بدلتے۔ ہاں اگر کسی نیک مسلمان کی صحبت سے مستفید ہوں تو ممکن ہے اس کی صحبت کی برکت سے مسلمان ہو جائیں۔" پھر اور باتوں کے بعد حضور نے اسلام اور مسلمانوں کی صدق و دیانت کے بارے میں کہا کہ شیخ بایزید بسطامی کے پڑوس میں ایک یہودی رہتا تھا جب شیخ بایزید کا انتقال ہو گیا تو اس سے پوچھا گیا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے؟ یہودی نے کہا میں مسلمان کیوں ہوں؟ اگر اسلام وہ مذہب ہے جو شیخ بایزید کا تھا تو میرے بس میں نہیں اور اگر اسلام وہ مذہب ہے جو میں تم

لوگوں میں پاتا ہوں تو مجھے ایسے اسلام سے شرمندگی ہوتی ہے۔ مستند کتابوں میں
یہی ایک موقع ہے جب آپ ایک ہندو کو مسلمان کر سکتے تھے اور حضور اس
کو ٹال گئے۔

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ صوفیاء کرام کی خانقاہوں اور جماعت خانوں میں سماج کے ہر طبقے کے افراد بلا تخصیص مذہب و ملت حاضر ہوتے تھے اور اپنے درد کا درماں پاتے تھے اور یہ چیز حکومت کے جبر کی شدت کو بڑی حد تک کم کر دیا کرتی تھی۔ لیکن فوائد الفواد اور خیر المجالس میں غالباً مذکورہ بالا واقعہ کے علاوہ کسی اور ایسے موقع کا تذکرہ نہیں ہے جس میں شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ کی کسی مجلس میں کسی غیر مسلم کی شرکت کا ذکر ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان بزرگوں کی مشغولیات اور مصروفیات کی جو نوعیت تھی اور عبادات و اذکار کی مداومت کی جو کیفیت تھی اس کے پیش نظر اس کا امکان نہ تھا کہ وہ جماعت خانہ سے باہر غیر مسلموں سے کسی درجہ کا بھی ربط قائم کر سکتے۔ بعض دوسرے صوفیاء کے لیے غالباً ان کے اپنے مخصوص حالات اور ضروریات کے پیش نظر یہ ممکن رہا ہو لیکن سلطان المشائخ کی مصروفیات، ان کے مریدین کی غیر معمولی تعداد اور ان کی تہذیب و اصلاح کا بار عظیم اور پھر عام عقیدتمندوں کا سیل مسلسل جس کی تفصیلات تاریخ فیروز شاہی کے صفحات میں محفوظ ہیں کو اگر ذہن میں رکھا جائے تو بآسانی یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ان گوناگوں ذمہ داریوں اور مشغولیات کے ساتھ ساتھ یہ ممکن نہ تھا۔

مذکورہ بالا واقعہ میں آپ نے ہندوؤں کے بارے میں جس تاثر کا اظہار فرمایا ہے اس سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ اس سلسلے میں زبانی تبلیغ و تلقین کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا البتہ اگر کسی مرد صالح کی صحبت میسر آجائے تو اس کی برکت سے امید ہے کہ مسلمان ہو جائیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر چشم پر آب کرد	حضرت خواجہؒ کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے
و فرمود کہ ایں قوم را چنداں بگفتہ کسی	اور فرمایا کہ اس قوم پر کسی کے کہنے کا کم
دل نگردد اما اگر صحبت صالحے بیابد	ہی اثر ہوتا ہے البتہ اگر کسی صالح کی صحبت
امید باشد کہ ببرکت صحبت او مسلمان	مل جائے تو امید ہے کہ اس کی صحبت
شود	کی برکت سے مسلمان ہو جائے۔

ظاہر ہے کہ غیر مسلموں کو آپ کی صحبت میں رہنے کے مواقع میسر نہ تھے۔ اور اگر اشاعت اسلام کا مسئلہ حضرت شیخ کی ترجیحات میں شامل ہوتا تو یہ امر یقینی ہے کہ وہ اس پر غور و فکر فرماتے اور اس کی تکمیل کے لیے کوئی طریقہ کار اختیار فرماتے۔ اگر ہندوؤں پر زبانی تلقین و تبلیغ کا کوئی اثر نہیں ہوتا تو بھی محض اس

باعث یہ ذمہ داری ساقط نہ ہو جاتی بلکہ اپنی سی کوشش تو بہر حال کرنی تھی چنانچہ اس پوری صورت حال سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت شیخ اسے اپنی بنیادی ذمہ داریوں میں محسوب نہیں فرماتے تھے۔

ایسی شہادتیں ضرور موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت شیخ کے مریدین نے دکن، گجرات اور بنگال میں اشاعت اسلام کے سلسلہ میں اہم خدمات انجام دیں[61] لیکن یہ زیر بحث موضوع کے دائرہ کار سے خارج ہے اس لیے یہاں اس کا جائزہ لینا ممکن نہیں ہے اگر ان بزرگوں کو اشاعت اسلام کے مقصد سے ان علاقوں میں بھیجا گیا ہوتا یا اس سلسلے میں انھیں کچھ ہدایات دی گئی ہوتیں تو یہ ضرور زیر نظر موضوع کے دائرہ کار میں آجاتا لیکن ایسی تاریخی شہادتیں دستیاب نہیں ہیں بظاہر محسوس ایسا ہوتا ہے کہ ان بزرگوں نے جو کچھ کوششیں اشاعت اسلام کے باب میں کیں وہ ان کے علاقوں کے مخصوص حالات کے پیش نظر ان کے اپنے ذاتی فیصلوں کے زیر اثر تھا اور مرشد کی ہدایات کی تکمیل کے طور پر نہ تھا۔ اس سلسلے میں شیخ اکرام کی رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ شیخ نے کوئی ایسا نظام قائم کیا تھا جس کے ماتحت اشاعت کا کام ملک کے مختلف حصوں میں انجام پاتا رہا[62] ایسی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ حضرت شیخ نے اس مقصد کے حصول کے لیے کوئی نظام قائم کیا ہو یا اس سلسلے میں انھوں نے کسی خاص دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہو۔

شیخ نصیر الدین چراغ دہلی جب مسند ارشاد پر رونق افروز ہوئے تو خلجیوں کا عہد حکومت ختم ہو چکا تھا اور تغلق حکومت قائم و مستحکم ہو چکی تھی۔ خلجی دور حکومت خصوصاً سلطان علاء الدین خلجی کا عہد چشتی سلسلہ کا عہد زریں تھا اور اس زمانے میں اسے غیر معمولی فروغ حاصل ہوا۔ مختلف اسباب کے باعث جن کی تفصیلات کا یہ موقع نہیں، وہ صورت حال تغلق عہد میں قائم نہ رہ سکی[63]۔ اس سلسلے میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ جہاں علاء الدین اپنی ذاتی زندگی میں پابندی مذہب کے سلسلہ میں کافی کمزور نظر آتا ہے[64] وہیں محمد تغلق اپنی ذاتی زندگی میں مذہب پر سختی سے کاربند تھا[65]۔ خلافت سے جذباتی لگاؤ تھا[66] اور علماء و صلحاء سے اسے بڑی عقیدت تھی شیخ فرید الدین مسعود گنج شکرؒ کے پوتے شیخ علاء الدین[67] اجودھنی کا مرید تھا[68]۔ اس کے زمانے میں تصوف اور صوفیہ کی مقبولیت کا عالم یہ تھا کہ صبح الاعشی کی روایت کے مطابق دہلی میں اس وقت ۲ ہزار خانقاہیں تھیں[69]۔ تاریخ مبارک شاہی[70] کے بیان کے مطابق اس نے دہلی سے دیوگیر تک ہر منزل پر علاوہ سرائے کے خانقاہ بھی تیار کرائی[71]۔ لیکن مذہب[72] سے تمام تر دلچسپی کے باوجود دہلی میں چشتی سلسلہ کے لیے حالات بہت زیادہ سازگار نہ تھے[73]۔ لیکن تعلقات میں اس کشیدگی سے قطع نظر یہ بات عام طور سے مانی جاتی ہے کہ اسے اشاعت اسلام سے

دلچسپی تھی اور اس سلسلے میں اس نے دہلی کے چشتی بزرگوں سے تعاون بھی چاہا۔ چنانچہ سیر الاولیاء میں مولانا شمس الدین یحییٰ خلیفہ سلطان المشائخ کے سلسلہ میں مذکور ہے کہ سلطان نے ان کو بلا کر ان سے کہا کہ:۔

بچو تو دانشمندے ایں جا چہ کنید؟	آپ جیسا عالم یہاں کیا کر رہا ہے؟
تو در کشمیر برو و در بت خانہائے آن	آپ کشمیر جائیں، وہاں کے بت خانوں
دیار بنشیں و خلق خدا را [illegible] اسلام	میں بیٹھ جائیں اور خلق خدا کو اسلام کی
دعوت کن[۵۳]	دعوت دیں۔

اگرچہ شیخ نصیر الدین کے بارے میں یہ بات وضاحت سے مآخذ میں بیان نہیں ہوئی ہے لیکن قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ غالباً وہ ان سے بھی اس باب میں مدد کا خواستگار رہا ہوگا۔ جو صورت حال بھی رہی ہو یہ بات تو یقینی ہے کہ اشاعت اسلام کے سلسلہ میں محمد تغلق سے کسی معاونت یا پھر اپنے طور پر کسی کوشش کا تذکرہ حضرت چراغ دہلیؒ کے حالات زندگی کے ضمن میں مآخذ میں دستیاب نہیں ہے۔ اگر آپ نے محمد تغلق سے اس باب میں تعاون فرمایا ہوتا یا اپنے طور پر اس سلسلے میں جد و جہد کی ہوتی تو توقع تھی کہ مآخذ ان کے ذکر سے یکسر خالی نہ ہوتے۔ وجہ ظاہر ہے یہ نہ تھی کہ حضرت چراغ دہلیؒ سلطان سے اس باب میں بھی تعاون کو غلط سمجھتے تھے بلکہ غالباً اسے وہ اپنی بنیادی ذمہ داریوں کے دائرہ کار سے خارج سمجھتے تھے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں جو بات ابھر کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ برصغیر کے سب سے ممتاز و مقبول سلسلہ تصوف کے عہد زریں کے مشائخ نے، جو ہندوستان میں تصوف کے اساطین کا درجہ رکھتے ہیں، اسلام کی توسیع و اشاعت کے سلسلہ میں کوئی عملی جد و جہد نہیں کی اور یہ کام ان کے پروگرام اور ترجیحات میں شامل نہ تھا۔ ان میں سے بعض کے ہاتھوں لوگوں کے قبول اسلام کے جو واقعات ملتے ہیں وہ کسی عملی جد و جہد کا نتیجہ نہ تھے بلکہ کرامات و خوارق کے زیر اثر وقوع پذیر ہوئے تھے۔ اس کے لئے کسی منصوبہ بندی، پروگرام اور کوشش و جانفشانی کا سراغ نہیں ملتا۔ اور غالباً جو مقاصد ان کے پیش نظر تھے ان کے ساتھ یہ کام ممکن بھی نہ تھا اور جیسا کہ شیخ اکرام نے لکھا ہے[۵۴] انھوں نے اپنے آپ کو فقط غیر مسلموں میں اشاعت اسلام کے لیے وقف نہ کر رکھا تھا بلکہ تبدیلِ مذہب تو (سوائے بعض اسماعیلیوں اور سہروردیوں کے) شاذ ان کا مقصد اولین ہی نہ تھا۔ ایک ہندو کے قبول اسلام سے انھیں جتنی خوشی ہوتی شاید اس سے زیادہ ایک مسلمان کے ترک گناہ سے ہوتی[۵۵] اور جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ بات خود تصوف کے بنیادی فلسفے میں مضمر ہے۔ چنانچہ یہ تصور کہ برصغیر میں اسلام کی

توسیع واشاعت کا کارنامہ اصلاً صوفیاء کرام کے ہاتھوں انجام پایا ایک ایسی تاریخی تعمیم ہے جس کے بارے میں بہت کچھ تحقیق وجستجو کی ضرورت ہے۔

حواشی وحوالے

۱۔ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے P. Hardy, Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in south Asia — A Preliminary survey of the literature, Journal of Royal Asiatic society, 1977 No. 2, PP 177-206; Titus Murray T. Indian Islam, New Delhi, Reprint, 1979, P. 31; The struggle for Empire, Bharat vidya Bhavan, Bombay, 1966, Introduction by K.M. Munshi, PP. XII-XVII; K.S. Lal, Early Muslims in India Delhi 1984 PP. 28-33, 113-116.

۲۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۸۹۶ء لندن سے شائع ہوئی۔ اس وقت آرنلڈ علی گڑھ میں استاذ تھے

۳۔ T.W. Arnold, Preaching of Islam, Lahore 1961 PP. 257 263-265

۴۔ دہلی اور آگرہ مسلم اقتدار کے مراکز تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں دہلی اور اس کے نواح میں مسلم آبادی کا تناسب مجموعی آبادی کے دسویں حصہ سے زیادہ نہ تھا۔ آگرہ میں صورت حال نسبتاً بہتر تھی لیکن وہاں بھی تناسب ایک چوتھائی سے کم تھا۔ ظاہر ہے اگر اشاعت اسلام میں طاقت اور جبر کا استعمال ہوا ہوتا تو جو مقامات صدیوں مسلم حکومت کے مراکز رہے وہاں یہ صورت حال نہ ہوتی بلکہ آبادی کا بیشتر حصہ مسلمانوں پر مشتمل ہوتا ملاحظہ کیجئے W.W. Hunter, The Religions of India, The Times, February 25th 1888 quoted from Preaching of Islam, P. 265, N. 2 نیز ملاحظہ کیجئے S.M. Ikram, Muslim civilization in India ed. by Ainslie T. Embree Columbia University press New york 1964, PP. 123-24 — Preaching of Islam PP. 257-297

۵۔ Preaching of Islam PP. 257-297

۶۔ کسی قدر تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے Richard Maxwell Eaton

Sufis of Bijapur, 1300-1700, Princeton university press 1978 PP. 155-56, 156 n. 50

نیز دیکھیے پروفیسر خلیق احمد نظامی 'تاریخ مشائخ چشت' ادارہ ادبیات دلی ' ۱۹۸۰ ' جلد اول ' ص ص ۲۵ - ۳۶ شیخ محمد اکرام ' آب کوثر ' فیروز سنز ' کراچی ۱۹۵۲ء ' ص ص ۸۵ - ۸۶ ' ۲۱۳ ' ۲۱۷ ' ۲۵۱ وغیرہ ' وحید احمد مسعود ' سوانح خواجہ معین الدین چشتی ' سلمان اکیڈمی ' کراچی ' ص ص ۲۴۲ - ۲۴۵ -

۵۴ صوفیہ کی تعلیمات میں یہ چیز عام ہے کہ تصوف کے رموز و اسرار کو عوام کے سامنے نہیں بیان کرنا چاہیے مثال کے طور پر ابو طالب مکی (قوت القلوب ' مصر ' ۱۹۳۲ء ' جلد اول ' ص ۳۱) کہتے ہیں کہ "کان عند اهل العلم ان علمهم مخصوص لا یصلح الا لمخصوص"۔ اس اصول کی بنیاد پر فارسی ادب اور تمدن کی مشہور ماہر پروفیسر لیمبٹن نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ صوفیہ عوام الناس کے سلسلہ میں خاصے عدم اعتماد کا مظاہرہ کرتے ہیں جیسا کہ مریدین کو غیر مریدین سے الگ رکھنے کی حکمت عملی سے بھی مترشح ہے۔ یہ رجحان ظاہر ہے عوام سے قریبی رابطے اور انھیں اسلام کی طرف جذب کرنے کے عمل میں حارج ہے۔ یہ بات یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ مسیحی خانقاہیت کا مزاج بھی اصلاً اور ابتداً مشنری نہ تھا بلکہ اس کا محور و مرکز اپنی نجات کے لئے سعی کرنا تھا نہ کہ دوسروں کی نجات یا دوسروں کو مسیحیت کی طرف دعوت دینا۔ ملاحظہ کیجیے Ann K.S. Lambton, 'Free Thinking and Individual Freedom' in 'Islam in Modern world' ed. by Syed Ali Ahsan, Dacca, 1964 P. 82, quoted from 'Sufis of Bijapur' P. 155 & n. 48; Kenneth scott Latourette, A History of christianity, New york 1975 Vol. I P. 222

۵۵ حضرت شاہ کلیم اللہ جہاں آبادیؒ اپنے ایک مکتوب میں جسے چشتیہ سلسلہ میں "دستور العمل طالبان" کی حیثیت حاصل ہے تحریر فرماتے ہیں: تا ممکن آں کہ صلح با ہندو و مسلمان سازند و ہر کہ ازیں دو فرقہ کہ اعتقاد بشما داشتہ باشد ذکر و فکر و مراقبہ و تعلیم او بگویند کہ ذکر بخاصیت خود او را بربقہ اسلام خواہد کشید و با غیر معتقد اگرچہ سید زادہ باشد تعلیم نباید کرد کہ رابطہ مبنی بر اعتقاد است ' یعنی یہ کہ ہندو مسلمان دونوں سے صلح رکھی جائے اور ان دونوں فرقوں میں سے جو بھی تم سے اعتقاد رکھتا ہو اس کو ذکر و فکر ' مراقبہ وغیرہ کی تعلیم دینی چاہیے۔ ذکر اپنی خاصیت سے اسے دائرہ اسلام میں کھینچ لے گا۔ البتہ جو اعتقاد نہ رکھتا ہو وہ چاہے سید زادہ ہی کیوں نہ ہو اسے تعلیم نہیں دینی چاہیے کیونکہ رابطہ کی بنیاد اعتقاد ہے۔ ملاحظہ کیجیے تاریخ مشائخ چشت ادارہ ادبیات دلی ۱۹۸۵ء ' حصہ پنجم ص ۱۲۱۰۔ اس خط کے سلسلے میں تحقیقی نکات کے لیے دیکھئے ص ۱۹۹ -

۹ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے امیر حسن سنجری، فوائد الفواد، تصحیح محمد لطیف ملک، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ص ۲۱۰، ۲۲۷ — ۲۲۸؛ حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح پروفیسر خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ص ص ۵۴، ۸۶ — ۸۷، ۱۹۱ — ۱۹۲، ۲۰۸، ۲۴۹؛ مفتی غلام سرور، خزینۃ الاصفیاء، مطبع نول کشور جلد اول، ص ص ۱۸۶۴، ۲۵۸ — ۲۶۲؛ آب کوثر، ص ۲۸۳۔

۱۰ ملاحظہ کیجئے نجیب العقیقی، المستشرقون، دار المعارف بمصر ۱۹۶۵ء، الجزء الثانی، ص ص ۵۰۴ - ۵۰۵۔ مصنف نے پروفیسر آرنلڈ کے سلسلے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس کا اندازہ ان چند جملوں سے لگایا جاسکتا ہے: "وکان معجبا بالاسلام، متضلعا من علومہ، منصفا لہ فی ابحاثہ عنہ، فلم تعد علیہ ہفوۃ واحدۃ علی کل ما کتبہ عنہ فی دائرۃ المعارف الاسلامیۃ... فعد مرجعا فی الدراسات الاسلامیہ۔"

۱۱ Sir H.M. Elliot, The History of India as told by its own Historians, ed by prof. John Dowsan, Kitab Mahal, Allahabad vol. I Introduction PP. XXII — XXIII

۱۲ ملاحظہ کیجئے Norman Daniel, Islam and West, the making of an image, Edinburgh university press 1980

اس زمانے میں جو کتابیں اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں لکھی جارہی تھیں انھیں میں ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمد" شامل ہے جو چار جلدوں میں چھپی تھی۔ اس کتاب کے محتویات کا اندازہ لگانے کے لیے ہم سرسید کا ایک خط بنام نواب محسن الملک نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اسی زمانہ میں لکھا تھا۔ لکھتے ہیں: "ان دنوں ذرا میرے دل کو سوزش ہے۔ ولیم میور صاحب نے جو کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حال میں لکھی ہے اس کو دیکھ رہا ہوں، اس نے دل جلا دیا اور ان کی ناانصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا..." دیکھئے خطوط سرسید، مرتبہ راس مسعود، بدایوں ۱۹۳۱ء، ص ۲۸؛ نیز دیکھئے مولانا الطاف حسین حالی، حیات جاوید، لاہور، ۱۹۵۷ء، ص ۱۹۱۔

۱۳ اس احساس جراحت اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی صورت حال کے ایک برطانوی نقطۂ نظر سے کئے گئے تجزیہ کے لیے ملاحظہ کیجئے Hunter, W.W., Indian Musalmans Delhi 1969

۱۴ Sufis of Bijapur PP. 155-56 & Nos 49, 50

۱۵ K.A. Nizami, Life and Times of Shaikh Fariduddin Ganj-i-Shakar, Aligarh P. 105

نیز دیکھئے پروفیسر خلیق احمد نظامی، اوراق مصور، عہد وسطی کی دلی، شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، ص ص ۴۶، ۵۱ - ۵۲

۱۶ھ Aziz Ahmad, Studies in Islamic culture in the Indian Environment, Oxford, 1964, P. 83

۱۷ھ Sufis of Bijapur PP. 155-56, Aziz Ahmad, P. 141

۱۸ھ تاریخ مشائخ چشت، جلد اول، ص ۲۸۳؛ اوراق مصور، ص ص ۵۱ - ۵۲

۱۹ھ اوراق مصور، ص ص ۵۱ - ۵۲ ۲۰ھ مکتوبات قدوسیہ، مطبع احمدی، دہلی، ص ۳۵

۲۱ھ نافع السالکین، ص ۱۷۹، ماخوذ از تاریخ مشائخ چشت، حصہ اول، ص ۲۸۲؛ آب کوثر، ص ۲۱۷

۲۲ھ K.A. Nizami, some aspects of religion and politics in India during The 13th century, Idarah-e-Adabiyat-e-Delhi 1974 PP 128. 29; آب کوثر ص ۲۸۹

۲۳ھ نفس مصدر، ص ص ۲۳۹ — ۲۴۰ ۲۴ھ نفس مصدر ص ص ۳۱۸ - ۳۱۹

۲۵ھ پروفیسر خلیق احمد نظامی، سماجی یک جہتی میں صوفی سنتوں کا رول، ماہنامہ دارالعلوم، دیوبند، جنوری ۸۴ء ص ۳۶ - (۲۵ الف) اوراق مصور، ص ص ۱۰۲ — ۱۰۳؛ عزیز احمد، ص ص ۱۳۸ - ۱۳۹

۲۶ھ نفس مصدر، ص ۳۵ ۲۷ھ نفس مصدر، ص ۳۵ ۲۸ھ نفس مصدر ص ۳۶

سم آسپکٹس آف ریلیجن اینڈ پالٹکس، ص ۳۱۸ آخرالذکر کتاب میں پروفیسر خلیق احمد نظامی رقم طراز ہیں "یہ ایمان کا پختہ یقین تھا کہ روحانی فضیلت مسلمانوں کی طرح ہندو بھی حاصل کرسکتے ہیں۔"

۲۹ھ I.H. Quraishi, The Muslim community of Indo-Pak subcontinent, the Haque, 1962, PP. 64-65; Aziz Ahmad P. 134

۳۰ھ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، لکھنؤ، ۱۹۷۸، حصہ سوم، ص ۱۵

۳۱ھ نفس مصدر، ص ۲۲ ۳۲ھ نفس مصدر ص ۳۹

۳۳ھ سید محمد بن مبارک علوی کرمانی، سیرالاولیاء، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاہور ۱۹۷۸ ص ۵۵

۳۴ھ نفس مصدر ص ۵۷ ۳۵ھ فوائد الفواد، ص ص ۷۹، ۲۴۴، ۴۰۵

۳۶ھ تاریخ مشائخ چشت، حصہ اول، ص ۱۹۹؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (جدید) جلد ۲ ص ۵۰

نیز دیکھئے سم آسپکٹس آف ریلیجن اینڈ پالیٹکس، ص ۱۸۴، اخبار الاخیار سے بھی اسی بیان کی تائید ہوتی ہے دیکھئے ص ۴۲ (مطبع مجتبائی، دہلی ۱۹۱۴ء)

۳۷؎ سیر الاولیاء، ص ۵۷۔ حضرت خواجہؒ کے سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ص ص ۵۵۔ ۵۸

۳۸؎ Saiyyed Athar Abbas Rizvi, A History of sufism in India Delhi, 1978, vol. I, P. 117. n. 2. نیز دیکھیے خزینۃ الاصفیاء، جلد ا، ص ص ۱۸۹۔ ۲۹۲

۳۹؎ کسی قدر تفصیل کے لیے دیکھیے وحید احمد مسعود، ص ص ۱۲۹ — ۱۲۷، آب کوثر، ص ص ۲۳۹۔ ۲۲۷؛ تاریخ دعوت و عزیمت حصہ سوم، ص ص ۔ ۲۵۔ ۲۷ اشتیاق حسین قریشی، ص ۹۳

۴۰؎ حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین، اردو ترجمہ محمد ایوب قادری، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۱۴؛ تاریخ فرشتہ، نول کشور، جلد دوم، ص ۳۷۷ ۴۱؎ سیر العارفین، ص ۱۴۔

۴۲؎ عبد القادر بدایونی، منتخب التواریخ، تصحیح مولوی احمد علی، کلکتہ ۱۸۶۵ء، جلد اول، ص ۵۰

۴۳؎ تاریخ فرشتہ، جلد دوم، ص ۳۷۷ ۴۴؎ سیر الاولیاء، ص ۶۴۔

۴۵؎ سیر الاولیاء ص ص ۶۴ — ۶۵ ۴۶؎ عزیز احمد، ص ۵۴

۴۷؎ Life and Times of Fariduddin Ganj-i-Shakar, PP; 107-109; Some Aspects of Religion and politics P. 321; Preaching of Islam P. 231;

۴۸؎ آب کوثر، ص ۲۸۳ ۴۹؎ فوائد الفواد، ص ص ۴۴ — ۴۵ آب کوثر ص ۲۵۱

۵۰؎ فوائد الفواد ص ۲۱۷ — ۲۱۸ ۵۱؎ فوائد الفواد ص ص ۵۹ — ۶۰ ۵۲؎ خیر المجالس ۵۹ — ۶۰

۵۳؎ آب کوثر، ص ۲۸۱ ۵۴؎ آب کوثر، ص ۲۸۱ حاشیہ نمبر ۱ ۵۵؎ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ص ص ۳۹۴ — ۳۹۵ ۵۶؎ یحییٰ سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ص ۹۵

۵۷؎ پروفیسر محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیاء، حیات اور تعلیمات، دہلی یونیورسٹی ۱۹۷۲ء، ص ص ۱۲۶ — ۱۲۸

۵۸؎ فوائد الفواد ص ص ۳۰۵ — ۳۰۶ ۵۹؎ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، تصحیح سید احمد خاں، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، ص ص ۲۴۳ — ۲۴۴

۶۰؎ فوائد الفواد، ص ۳۰۶ ۶۱؎ آب کوثر، ص ۲۸۵ ۶۲؎ آب کوثر، ص ۲۸۵

۶۳؎ ملاحظہ کیجیے راقم سطور کا مضمون، مشائخ چشت اور حکومت وقت باہمی روابط کا تجزیہ، سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جولائی۔ اکتوبر ۱۹۸۳ء، ص ص ۔ ۳۲ — ۵۰ تاریخ فیروز شاہی، ص ص ۳۲۸، ۳۴۹؛ نیز ملاحظہ کیجیے پروفیسر خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارہ ادبیات دہلی ۱۹۸۴ء، ص ص ۲۱۹ — ۲۲۴

۶۴؎ تاریخ فیروز شاہی ص ص ۳۴۴، ۵۱۱، ۵۲۰ ۶۵؎ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ص ۳۷۹ — ۳۸۰

۶۶؎ سیر الاولیاء ص ۳۰۶ ۶۷؎ دیکھیے اوراق مصور، ص ۱۴۴ ۶۸؎ تاریخ مبارک شاہی، ص ص ۹۸ — ۹۹

۶۹؎ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ص ۳۶۰ — ۳۶۲ ۷۰؎ سیر الاولیاء، ص ۳۲۸ ۷۱؎ آب کوثر، ص ۲۱۳

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر ایک نظر

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب

عباسی عہد خلافت تہذیب و تمدن کے فروغ، علوم و فنون کی اشاعت اور انتظامی و اقتصادی اداروں کی توسیع و ترقی کے لیے معروف ہے۔ انفرادی بنک کاری کو ان اقتصادی اداروں میں ایک خاص مقام حاصل ہے جنھیں اس دور میں ترقی ملی، اسلامی بنکنگ کے نشو و نما میں ادارۂ بیت المال کو جو اہمیت حاصل ہے اس سے قطع نظر (جو ایک مستقل مضمون کا طالب ہے) انفرادی بنک کاری کی سرگرمیوں کو جن میں تاجر اور صراف کلیدی رول ادا کرتے تھے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ عباسی دور کی انفرادی بنک کاری (جس میں یہودی و عیسائی تاجروں و صرافوں کا زیادہ دخل تھا) اسلام کے اپنے بنکنگ نظام سے پورے طور پر میل نہیں کھاتی لیکن فی نفسہ بنکنگ نظام کو وسعت و ترقی دینے میں اس بنک کاری کی جو خدمات ہیں وہ اپنی جگہ پر مسلم اور لائق توجہ ہیں یہ کہنا شاید مبالغہ آرائی ہوگا کہ اس وقت انفرادی بنک کاروں نے عہد جدید کے طرز پر باقاعدہ کوئی بنکنگ نظام تشکیل دیا تھا لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ معاصر حالات کی مناسبت سے وہ قریب قریب وہی امور انجام دے رہے تھے جو اس دور میں بنک یا بنکنگ اداروں کے ذریعہ پایۂ تکمیل کو پہنچتے ہیں اس لیے ان کے دائرۂ کار کا جائزہ لینا اور ان کی بنکنگ خدمات پر روشنی ڈالنا اہمیت اور دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

عباسی دور کی ابتدا میں انفرادی بنک کاری کا دائرۂ عمل سکوں کی تشخیص، ان کی قیمت کی تعیین اور ان کے تبادلہ تک محدود تھا۔ مختلف النوع سکوں کے چلن اور ان کے شرح تبادلہ میں اختلاف[1] کی وجہ سے ان لوگوں کی سرگرمیوں میں [illegible] ہوا جو سکوں کی تشخیص و تعیین اور ان کے تبادلہ کے عمل

---

[1] E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the middle ages, London 1976, PP. 83—86

میں مہارت رکھتے تھے۔ یہ ماہرین نقود اصلاً تجارتی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان کے لیے صراف[1] ناقد وجہبند کی اصطلاحیں رائج تھیں۔ سکوں کی مہارت رکھنے والا یہ طبقہ خالص عباسی دور کی پیداوار نہ تھا لیکن اس دور میں انتظامی تبدیلیوں اور عوام کی ضروریات نے ان کے کاموں کو وسعت بخشی اور ان کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا۔ یہاں تک کہ سکوں کی چھان بین اور ان کے تبادلہ سے آگے بڑھ کر رقوم جمع کرنا، قرض فراہم کرنا اور ایک مقام سے دوسرے مقام نقود منتقل کرنا ان کی مصروفیات کے مختلف اجزا بن گئے۔ اس طرح اس طبقہ کے دائرہ کار میں وہ امور بھی شامل ہوگئے جنھیں بجا طور پر بنکنگ اعمال کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے اور جن کے انجام دینے والوں کے لیے بنک کی اصطلاح استعمال کرنا بھی غلط نہ ہوگا۔

عباسی دور میں انفرادی بنک کار کے مفہوم میں جس اصطلاح کو سب سے زیادہ رواج ملا وہ "جہبند" (جمع جہابذہ) ہے یہ فارسی لفظ "کہبند" کا معرب ہے جس کے معنی ہیں کھرے و کھوٹے سکوں میں تمیز کرنے والا یا سکوں کی تشخیص و تعیین قیمت کی مہارت رکھنے والا[1]۔ ساسانی دور حکومت میں کہبند شعبہ خراج کے انچارج یا سکریٹری کی حیثیت سے مقرر کیے جاتے تھے[2]۔ امیہ دور میں محاصل کے شعبہ میں جہبند کی تقرری کی بعض مثالیں ملتی ہیں[3]۔ عباسی خلافت کے دوران صوبائی حکومت خراج کی تحصیل میں ان سے مدد لیتی تھی اور زوال کے زمانہ میں جب ایک متعین اور یکمشت رقم کے عوض ٹھیکہ پر خراج کی وصولیابی کا طریقہ رائج ہوا تو حکومت نے ان سے اس طریقہ کے تحت تحصیل خراج کا سمجھوتہ کرنا شروع کیا[4]۔ ان سب کے ساتھ عباسی عہد میں جہابذ انفرادی بنک کار کی حیثیت سے زیادہ نمایاں ہوئے جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری تین اہم خانوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے (الف) لوگوں کی رقمیں جمع کرنا (ب) قرض کے طور پر مالی فنڈ فراہم کرنا (ج) ایک مقام سے دوسرے مقام ارسال زر کا اہتمام کرنا

---

[1] مجد الدین شیرازی، القاموس المحیط، دمشق، ۱۹۵۲ء، جلد اول، ص ۳۶۹، محمد مرتضیٰ الزبیدی، تاج العروس بیروت ۱۹۶۶ء، المجلد الثانی، ص ۵۵۸، سعید الخوری الشرتونی، اقرب الموارد، بیروت ۱۸۸۹ء، الجزء الاول، ص ۱۴۲

[2] ابن رستہ، الاعلاق النفیسہ، لیڈن، ۱۸۹۲ء، ص ۱۹۶ [3] محمد بن عبدوس الجہشیاری، کتاب الوزراء والکتاب، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۱۷ [4] الصابی ص ۹۲، ۱۹۸، الجہشیاری ص ۷۹، القمی، تاریخ قم، تہران، ۱۳۱۳ھ ص ۱۴۹، عبد العزیز دوری، تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الہجری، بغداد، ۱۹۴۸ء ص ۱۶۱، ص ۱۶۳، ص ۱۶۹

ہمارے روایتی ماخذ میں جو بالعموم حکومت اور اہلِ حکومت سے متعلق واقعات پر روشنی ڈالتے ہیں عام اصحابِ ثروت کی جانب سے جہبذ یا انفرادی بینک کاروں کے پاس نقد رقوم جمع کرنے کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں لیکن ان میں اس کے کافی شواہد موجود ہیں کہ عام تحفظ کے نقطۂ نظر سے یا حکومت کے ضبطِ اموال کے قانون (مصادرہ[1]) سے بچنے کے لیے وزراء، گورنر اور دوسرے اہم افسرانِ حکومت انفرادی بینک کاروں کے یہاں اپنے نقود جمع کرتے تھے، ابتداءً یہ اہلِ حکومت اپنی ضروریات کے لیے بلا تخصیص بینک کاروں کی خدمات حاصل کرتے تھے جیسا کہ جہشیاری کے بیان سے یہ شہادت ملتی ہے کہ منصور کے وزیر خالد برمکی ایک نصرانی جہبذ کے پاس اپنی رقمیں جمع کرتے تھے[2]۔ اسی ماخذ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عمر بن مہران (جو ہارون رشید کے دور میں مصر کے عامل تھے) کے ایک جہبذ تھے جو ان کی نقد رقوم کا حساب کتاب رکھتے تھے[3] لیکن بعد کے دور میں رقوم کے جمع و تحفظ کی ضروریات نے اس قدر اہمیت اختیار کر لی کہ وزراء، گورنر اور دوسرے اہم افسران ذاتی طور پر اپنے خاص بینک (ناقد یا جہبذ) متعین کرنے لگے۔ اہم بات یہ کہ ماخذ میں کچھ وزیروں کے مخصوص بینکروں کے نام بھی ملتے ہیں ان کا ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، سلیمان[4] ابن وہب: لیث[5]، ابن الفرات: ہارون ابن عمران و جوزف بن فنحاس[6]، حامد بن العباس: ابراہیم بن یوحنا[7]، علی ابن عیسیٰ: ابن ابی عیسیٰ[8] ابن شیرزاد[9]، علی ابن ہارون، ابو عبداللہ البریدی (گورنر اہواز): یعقوب، اسرائیل بن صالح اور سہل بن نذیر[10]۔ مذکورہ وزراء میں اول الذکر معتمد کے دور (۸۷۰–۸۹۲) اور بقیہ مقتدر کے زمانہ (۹۰۸–۹۳۲) سے تعلق رکھتے ہیں، وزراء اپنے مخصوص بینکروں کے پاس پوشیدہ طور پر رقمیں جمع کرتے تھے اور حسبِ ضرورت نقداً یا چیک اور سفتجہ کے ذریعہ ان سے رقوم حاصل کرتے تھے۔ اس طریقہ کے اختیار کرنے سے مقصود

---

[1] عباسی دور میں جب کوئی وزیر یا اہم افسر کسی جرم میں ماخوذ ہوتا یا کسی بدعنوانی میں ملوث پایا جاتا تو معزولی کے ساتھ ساتھ اس کا نقدی مال بھی ضبط کر لیا جاتا تھا، اسے مالی جرمانہ سے تعبیر کیا جاتا تھا اور اس کے لیے مصادرہ کی اصطلاح رائج تھی (ہلال الصابی، تحفۃ الامراء فی کتاب الوزراء، دمشق، ۱۹۵۸ء، ص ۹۰، ۱۲۰–۱۲۱، ۲۲۱–۲۲۶، ای۔ ایشتر، محولہ بالا، ص ۱۱۴، ۱۳۴–۱۳۵، ۱۴۰–۱۴۱، ۱۴۲–۱۴۷[illegible]) [2] الجہشیاری، ص ۹۷ [3] ایضاً ص ۱۷۸ [4] ابو علی محسن التنوخی، نشوار المحاضرہ و اخبار المذاکرہ، دمشق ۱۹۳۰ء، الجزء الثامن، ص ۷۶ [5] الصابی، ص ۹۰–۹۱، ۲۴۶ ، تنوخی، محولہ بالا، ص ۲۳–۲۴ [6] الصابی، ص ۲۴۹، مسکویہ، تجارب الامم، آکسفورڈ، ۱۹۲۰ء جلد اول، ص ۹۹ [7] الصابی، ص ۱۵۸، ۲۲۹ [8] مسکویہ، جلد دوم ص ۸ [9] ایضاً جلد اول ص ۱۵۸، ۲۲۹، جلد دوم ص ۳۲

یہ کہ اہل مناصب کی دولت محفوظ ہو جاتی تھی بلکہ اس سے انفرادی بینک کاروں کو یہ موقع بھی فراہم ہوتا تھا کہ وہ جمع شدہ رقم کو اپنے بینکنگ اعمال کو وسعت دینے میں استعمال کریں۔ اس ذریعے سے ان کے پاس کس کثیر مقدار میں مالی فنڈ اکٹھا ہو جاتا تھا اس کا اندازہ چند مثالوں سے ہو سکتا ہے۔ سلیمان وہب کی معزولی کے بعد ان کے بینکر لیث کے پاس سے ان کی جمع کردہ رقم جو برآمد ہوئی وہ تقریباً اسی ہزار دینار تھی[۱]۔ ابن الفرات کی تمام احتیاط کے باوجود حکومت ان کی جمع کردہ رقم کا پتہ لگانے میں کامیاب ہو گئی اور یہ رقم ایک لاکھ ساٹھ ہزار دینار کے برابر تھی[۲]۔ اسی طرح حکومت نے حامد بن العباس کے بینک سے ان کی معزولی کے بعد جو رقم حاصل کی وہ ایک لاکھ دینار تھی[۳]۔ اس کے علاوہ جمع کی جانے والی رقموں کی کثیر مقدار اس سے بھی واضح ہوتی ہے کہ بعض وزیر اور گورنر دو دو تین تین بینکر رکھتے تھے مزید براں یہ امر کہ یہ جہابذہ نہ صرف روپیہ جمع کرنے والے تھے بلکہ باقاعدہ بینکر کے فرائض انجام دیتے تھے اس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ وزیروں کی آمدنی براہ راست ان کے پاس وصول ہو جاتی تھی[۴]۔ اور یہ وزراء خود دوسروں کو مالی اعانت بہم پہونچانے کے لیے یا کسی اور مقصد کے تحت اپنے پاس سے رقوم کی ادائیگی کے بجائے اپنے بنک کے نام چک جاری کرتے تھے[۵]۔ یہ بینکر متعلقہ وزیر کے جمع اور خرچ کا باقاعدہ حساب رکھتے تھے اور مالی فنڈ کے منتظم یا محاسب کی خدمات بھی انجام دیتے تھے[۶]۔

عباسی دور میں انفرادی بنک کاری کا دوسرا اہم پہلو قرض کے طور پر مالی فنڈ کی فراہمی تھا اور اس میں شبہ نہیں کہ جہابذہ کے دیگر ذرائع آمدنی کے علاوہ دوسروں کی جمع کردہ نقد رقوم اس بنکنگ عمل کے لیے محرک اور اسے وسعت دینے میں ممد و معاون ثابت ہوئیں معاصر مورخین کے بیانات سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ زوال کے دور میں جب عباسی حکومت معاشی بحران کا شکار ہوئی تو اس نے اس پر قابو پانے کے لیے مختلف تدابیر اختیار کیں مثلاً ریونیو فارمنگ (ایک متعین پیشگی رقم کے عوض محاصل

۱ے تنوخی، الجزء الثامن، ص ۵۵، دوری، ص ۱۴۳ ۲ے الصابی، ص ۹۰-۹۱، ۱۲۰-۱۲۱، مسکویہ، جلد اول ص ۱۲۵، تنوخی، جلد ۸، ص ۲۲-۲۴ ۳ے الصابی، ص ۲۴۹، مسکویہ، جلد اول، ص ۹۵؛ ان تفصیلات سے ایک دلچسپ پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ وزراء اور دوسرے افسران کی تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود حکومت اکثر ان کے خفیہ ذخائر کا پتہ لگانے اور جمع کردہ رقم کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتی تھی۔ ۴ے الصابی ص ۳۸

۵ے ایضاً ص ۲۲۳، مسکویہ، جلد اول، ص ۱۱۳ ۶ے الجہشیاری، ص ۱۴۳

کی وصولیابی کے لیے سمجھوتہ کرنا) خالصہ زمینوں کی فروخت، نئے شعبوں کا قیام اور ان کی نیلامی وغیرہ[1]
اس کے علاوہ بعض تجربہ کار وزیروں نے آمد و خرچ میں توازن پیدا کرنے کے لیے اخراجات میں
تخفیف اور عملۂ حکومت کی تنخواہ میں کمی وغیرہ جیسے طریقے اپنائے۔[2] ان سب کے باوجود جب حکومت
کے اپنے وسائل ہنگامی ضروریات اور فوجی اخراجات کی تکمیل کے لیے کافی نہ ہوتے تو مالی فنڈ کی فراہمی
کے لیے انفرادی بنک کاروں کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ عبدالعزیز دوری کے خیال میں عباسی حکومت
نے مقتدر کے زمانے سے انفرادی بنک کاروں کا سہارا لینا شروع کیا، اس سے قبل وہ مزید وسائل کی
فراہمی کے لیے دوسرے ذرائع اختیار کرتی تھی۔[3] اس بیان کی توثیق مذکورہ خلیفہ کے دورِ حکومت میں مالی
فنڈ کی فراہمی کے لیے وزراء و جہابذہ کے درمیان متعدد سمجھوتوں سے ہوتا ہے۔ مزید براں اس دورِ حکومت
کے لیے بنک کاروں کی خدمات کی اہمیت اس سے بھی واضح ہوتی ہے کہ اس نے اپنے مخصوص بنکر
مقرر کیے جو "جہابذہ الحضرۃ" کے لقب سے معروف ہوئے اور انھیں دربار میں مختلف قسم کی آسانیاں
و مراعات بہم پہونچائیں۔[4] ان درباری یا سرکاری بنک کاروں میں ہارون بن عمران اور یوسف بن فنحاس
کا نام ماخذ میں بار بار آتا ہے۔[5] اور عہد مقتدر کے مختلف وزراء (جو انتظامیہ کے سربراہ ہونے کی حیثیت سے
آمد و خرچ میں توازن پیدا کرنے کے خاص ذمہ دار ہوتے تھے) اور ان بنک کاروں کے مابین قرض کے
متعدد معاملات طے ہونے کے حوالے ملتے ہیں۔

مقتدر کے مشہور وزیر ابن الفرات کے بارے میں مختلف ماخذ سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے
اپنی پہلی وزارت کے دوران (۹۰۸ - ۹۱۱) یہودی جہبذ یوسف بن فنحاس سے یہ معاملہ کیا وہ انھیں اس
مقدار میں نقود فراہم کرے کہ وہ اہواز کے عملۂ حکومت کی دو ماہ کی تنخواہ ادا کر سکے۔ وزیر نے ضمانت یا سیکورٹی
کے طور پر صوبہ اہواز کے آئندہ محاصل کو پیش کیا جس کی وصولی کا حق انھیں حکومت سے سمجھوتہ کے
تحت حاصل تھا۔[6] یہ ایک وقتی ضرورت کے تحت درباری بینکر کی جانب سے حکومت کو قرض

---

[1] الشیزری، ۱۲۴-۱۳۶۔ [2] H. Bowen, The Life and Times of Ali bin Isa, Cambridge 1928, pp. 16, 122-23
[3] تاریخ العراق الاقتصادی محولہ بالا ص ۱۶۳
[4] الصابی ص ۹۰-۹۱، ۱۴۴ [5] الصابی ص ۹۰-۹۳، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۷۷، تنوخی، نشوار المحاضرہ، الجزء الثانی ص ۸۱،
۸۴، ۸۵، مسکویہ جلد اول، ص ۴۴، ۶۶، ۷۹، ۸۰
[6] الصابی ص ۱۹۸

فراہم کرنے کی مثال تھی جس میں مقررہ رقوم کی صراحت نہیں ملتی۔ رقم کی وضاحت کے ساتھ طویل المیعاد قرض کی مثال وزیر علی ابن عیسیٰ اور درباری بنک کاروں کے مابین ایک معاہدہ میں ملتی ہے جو اس کی پہلی وزارت (۹۱۲ - ۹۱۶) کے دوران کیا گیا۔ وزیر نے جب حکومت کے خزانہ سے فوج کو تنخواہ ادا کرنے میں دشواری محسوس کی تو ہارون بن عمران اور یوسف بن فنحاس سے یہ معاملہ طے کیا کہ وہ دونوں حکومت کو ہر مہینہ کی پہلی تاریخ کو ایک لاکھ پچاس ہزار دینار مہیا کریں جو انھیں بعد میں صوبہ اہواز کے محاصل سے واپس مل جائے گا[1]۔ یہ سمجھوتہ بظاہر ایک طویل مدت کے لیے معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے صاف طور پر یہ نہیں پتہ چلتا کہ کب تک یہ باقی رہا۔ لیکن اسی وزیر نے حکومت کو ہر مہینہ دس ہزار دینار فراہمی کے لیے انھیں بنک کاروں سے ایک دوسرا سمجھوتا کیا ماخذ کی تصریح کے مطابق اس کی میعاد ۱۶ سال تھی اور اس قرض کے لیے حکومت نے ان مختجات (LETTERS OF CREDIT) کی ضمانت دی جو صوبوں سے وصول ہوئے تھے لیکن ان کے عوض نقد حاصل کرنے کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی تھی[2]۔ درباری بنک کاروں کی جانب سے حکومت کو قرض فراہم کرنے کی ان چند مثالوں سے جو اہم باتیں سامنے آتی ہیں وہ یہ کہ جدید دور کے مثل اس وقت بھی قرض کے حصول کے لیے سکیوریٹی یا ضمانت کا طریقہ رائج تھا اور وقتی ضرورت کے علاوہ طویل مدت کے لیے بھی قرض کے معاملے طے کیے جاتے تھے۔

جمع رقوم اور فراہمی قرض کے علاوہ ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی یا ارسالِ زر بھی انفرادی بنک کاروں کے دائرہ عمل میں شامل تھا، خطرات سفر اور بار تحمل سے بچنے کے لیے تاجروں کے ذریعہ ایک شہر سے دوسرے شہر نقد رقوم بھیجنے کا طریقہ مسلم ممالک میں پہلی صدی ہجری ہی سے رائج تھا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ (وفات ۶۸ھ) اور عبداللہ ابن زبیرؓ (وفات ۷۳ھ) کی بابت روایتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ مکہ میں مسافروں و تاجروں کی نقد رقوم جمع کر لیتے تھے اور کوفہ و بصرہ میں (جہاں وہ اپنی رقوم بھیجنا چاہتے تھے) ان کی ادائیگی کے لیے اپنے شرکار تجارت یا نمائندوں کے نام خط لکھ دیا کرتے تھے[3]۔ بعد کے دور میں ارسالِ زر کے اس سادہ سے طریقہ نے اور ترقی کی اور عام تاجروں کے بجائے ان کا ایک مخصوص طبقہ یا انفرادی بنک کار اسے قابلِ عمل بنانے اور آگے

---

[1] الصابی ص ۹۲، تنوخی، نشوار المحاضرہ، الجزء الثامن، ص ۲۳-۲۴۔ [2] الصابی ص ۹۳، تنوخی ص ۲۵-۳۶

[3] محمد بن احمد السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ - الجزء الرابع عشر ص ۳۶-۳۷، ڈاکٹر صالح احمد العلی التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ فی البصرہ فی القرن الاول من الہجری، بغداد ۱۹۵۳ء، ص ۲۶۳

بڑھانے میں معروف ہوئے، اس کے کچھ اصول وضوابط بتائے گئے اور اس کے لیے سفتجہ[1] کی خاص اصطلاح رائج ہوئی جو بالعموم بل آف ایکسچینج یا لیٹر آف کریڈٹ کے ہم معنی قرار دیا جاتا ہے۔ گرچہ سفتجہ کے طریقے سے واقفیت اور اس پر عمل آوری عہد عباسی سے پہلے موجود تھی[2] لیکن مسافروں، تاجروں وا ہل حکومت میں اس کی مقبولیت اور اس کے استعمال کی وسعت عباسی دور کی مرہون منت ہے۔ ارسال زر کے اس طریقہ کے تحت معمول یہ تھا کہ ایک مقام سے دوسرے مقام ارسال زر کے طلب گار مقامی بنک کار کے پاس اپنی رقوم جمع کر دیتے تھے۔ یہ بنک کار جمع کرنے والے کے مطلوبہ شہر میں اسے یا اس کے نامزد شخص کو ادائگی کے لیے تحریری ہدایت یا حکم نامہ (سفتجہ) جاری کرتا تھا اسے ہم جدید دور کی اصطلاح میں ٹریولنگ چک، بنک ڈرافٹ یا پوسٹل آرڈر سے تعبیر کر سکتے ہیں اس دور کے تاریخی وادبی لٹریچر میں سفتجہ کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے بخوبی اس کے استعمال کی نوعیت اور انفرادی بنک کاری کی وسعت واضح ہوتی ہے۔

دسویں صدی عیسوی کے واقعات پر روشنی ڈالتے ہوئے محسن تنوخی نے ایک مسافر کا ذکر کیا کہ مشرق سے اسپین طویل سفر کے دوران اس کے پاس کچھ نقد تھا اور باقی پانچ ہزار دینار سفتجہ یا بل آف ایکسچینج کی صورت میں تھا[3]۔ اسی ماخذ میں ایک عورت کا قصہ مذکور ہے کہ اس نے اپنے شوہر سے (جو کسی

---

[1] سفتجہ (جمع سفاتج) فارسی لفظ سفتہ کا معرب ہے۔ اس کے لغوی معنی محکم ومضبوط شئی کے ہیں، اصطلاحی طور پر ایک متعین رقم کی ایک طے شدہ مقام پر ادائگی کے لیے حکم نامہ یا ہدایت نامہ کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جو ایک شخص کی جانب سے دوسرے کے لیے جاری کیا جائے۔ مزید لغوی وضاحت کے لیے ملاحظہ کیجیے عبدالرشید، فرہنگ رشیدی، کلکتہ، ۱۸۷۵ء، جلد دوم، ص ۲۳، القاموس المحیط، محولہ بالا، ص ۱۹۳، اقرب الموارد، محولہ بالا، الجزء الاول، ص ۵۱۹، محمد اعلی تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ لیتھو پریس، ص [illegible]۔

[2] سفتجہ کی بابت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث منسوب ہے لیکن ناقدین حدیث نے عموماً اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن الجوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے جمال الدین ابو محمد عبداللہ الزیلعی نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ، المجلس العلمی، سورت [illegible]، ص ۶۰۔ ڈاکٹر صالح احمد العلی کے خیال میں اس کا چلن پہلی صدی ہجری میں موجود تھا (التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ، محولہ بالا، ص ۲۶۳) بہر حال دوسری صدی ہجری سے اس پر فقہی بحثیں شروع ہوئیں اس سے اس دور سے اس کا رواج یقینی معلوم ہوتا ہے۔ سفتجہ پر اولین بحث کے لیے دیکھیے۔ امام محمد بن حسن الشیبانی، کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ۔ حیدر آباد، [illegible]، الجزء الثانی ص ۶۰۹

[3] محسن التنوخی، الفرج بعد الشدۃ، قاہرہ، ۱۹۰۳ء، الجزء الاول ص ۱۰۳

دراز علاقہ میں رہتا تھا) سفتجہ کے ذریعہ دو سو دینار وصول کیے[1]۔ بصرہ میں تجارت کے ایک اہم مرکز دار الزبیر سے منسلک ایک تاجر کا اپنا تجربہ مذکورہ مولف کی ایک دوسری کتاب میں منقول ہے کہ وہاں پہنچنے کے بعد ایک مسافر نے اپنے سفتجہ کا غذات اس کے پاس جمع کیے اور اس شہر میں قیام کے دوران وہ روزانہ اس کے یہاں آتا اور اپنی ضرورت کے مطابق نقد لے جاتا یہاں تک کہ سفتجہ میں مندرجہ تمام رقم ختم ہوگئی[2]۔ اس دور میں ارسال زر کے اس طریقہ کا رواج اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نقدی نذرانے و تحائف ایک مقام سے دوسرے مقام بھیجنے کے لیے بھی یہ مستعمل تھا[3]۔

سفتجہ کے اس عام استعمال کے علاوہ حکومت کے اپنے کاموں کے لیے اس طریقہ کو اپنانے کی وجہ سے اسے مزید رواج ملا۔ حکومت نے ایک مقام سے دوسرے مقام محاصل کی رقوم منتقل کرنے کے لیے انفرادی بنک کاروں کی فراہم کردہ اس سہولت سے فائدہ اٹھایا۔ اس مقصد کے لیے سفتجہ کے استعمال کی مثالیں اموی دور حکومت میں بھی پائی جاتی ہیں[4]۔ لیکن صوبوں کے مختلف علاقوں سے اس کے صدر مقام اور پھر صوبوں سے مرکز محاصل کی رقوم بھیجنے کے لیے وسیع پیمانہ پر اس نظم پر عمل درآمد عباسی دور کی یادگار ہے۔ اس سے قبل عہد مقتدر کے ایک وزیر علی ابن عیسیٰ کی بابت یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ انھوں نے درباری جہابذہ سے قرض لیتے وقت ان سفاتج کو بطور ضمانت پیش کیا تھا جو صوبوں سے موصول ہوئے تھے لیکن متعینہ مدت کے پورے نہ ہونے کی وجہ سے انھیں ابھی بھنایا نہیں گیا تھا[5]۔ مزید براں ان کے پیشرو محمد بن عبید اللہ خاقانی کے بارے میں عام شکایت یہ تھی کہ وہ صوبوں سے موصول ہونے والے سفتجہ کے کاغذات پر توجہ نہیں دیتے اور کئی کئی روز تک یوں ہی بند پڑے رہتے ہیں[6]۔ مشہور تاریخ نویس مسکویہ نے ۹۱۶ء کے حالات کے ضمن میں مرکزی بیت المال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں فارس، اصفہان، اہواز اور دوسرے صوبوں سے موصول ہونے والی محاصل کی کثیر رقوم سفاتج کی صورت میں موجود تھیں[7]۔ اس کے علاوہ دسویں صدی عیسوی کی دوسری دہائی میں عباسی حکومت کے محاصل کا تخمینہ بیان کرتے ہوئے یہ ذکر کیا کہ ۹۲۵ء میں مرکزی حکومت نے مصر و شام سے محاصل کی مد میں ایک لاکھ سینتالیس ہزار دینار سفتجہ کے ذریعہ وصول کیے[8]۔ معاصر ماخذ سے یہ ظاہر

---

[1] ایضاً، الجزء الثانی، ص۲۳۳ [2] نشوار المحاضرہ و اخبار المذاکرہ، محولہ بالا، الجزء الثانی، ص۱۳۱
[3] الفرج بعد الشدۃ، الجزء الثانی، ص۱۰۳-۱۰۵ [4] الجہشیاری، محولہ بالا، ص۶۶ [5] الصابی، ص۹۳ [6] ایضاً، ص۲۸۶
[7] مسکویہ، جلد اول، ص۱۸۷، نیز دیکھیے ایضاً، ص۱۵۱ [8] مسکویہ، جلد اول، ص۱۴۶، الصابی، ص۲۱۳-۲۱۵

ہوتا ہے کہ بعد کے دور میں بھی اہل حکومت میں یہ طریقہ مقبول رہا۔ تیرہویں صدی عیسوی کے ایک مصنف ابن سعید المغربی مصر کے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہاں کے گورنر کو جب بھی کوئی رقم بغداد وزیر کے یہاں بھیجنی ہوتی ہے تو وہ اس شہر میں اپنے ایجنٹ کے نام لیٹر آف کریڈٹ روانہ کر دیتے ہیں جو اس کے عوض تحریر کردہ رقم وزیر کے حوالہ کر دیتا ہے[1] عباسی دور میں محاصل کی رقم بھیجنے کے لیے سفتجہ کا کثرت استعمال اس سے بھی بخوبی واضح ہوتا ہے کہ صوبوں سے مرکز سفتجہ کے کاغذات بھیجنے کے لیے مخصوص آفیسر مقرر کیے جاتے تھے جو "فیج" کے نام سے معروف تھے[2]

اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے ماخذ میں تجارتی مقاصد کے لیے سفتجہ کے استعمال کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں لیکن اس امکان سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تاجروں نے اس سے ضرور فائدہ اٹھایا ہوگا اس لیے کہ دور دراز علاقوں سے خرید و فروخت کے معاملات طے کرنے اور تجارتی اغراض سے سفر کے خطرات سے محفوظ رہتے ہوئے نقود کو ایک مقام سے دوسرے مقام منتقل کرنے میں اس نظم کی وجہ سے جو سہولتیں فراہم ہوئیں وہ بالکل ظاہر ہیں اور پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ تاجروں کی ضروریات یا دور دراز علاقوں سے تجارت کی مشکلات ہی اس طریقہ کے ایجاد کا باعث بنیں[3] اس لیے تجارتی حلقوں میں اس کا رواج نہ پانا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، مزید براں تاریخی کتب میں سفتجہ کے ذریعہ دوسرے مقام پر بیع کے عام معاملات طے ہونے کی بعض مثالیں ملتی ہیں الجہشیاری کے بیان کے مطابق منصور کے زمانہ خلافت میں کوفہ کے ایک شخص نے بصرہ میں اپنے ایک دوست کے ذریعہ ایک رہائشی مکان خریدا اور اس کی قیمت نقد ادا کرنے کے بجائے سفتجہ کی وساطت سے روانہ کی[4]، اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ اس دور میں تاجروں نے بھی اپنے کاروباری مقاصد کے لیے اس کا بھرپور استعمال کیا ہوگا کسی ایک خاص طبقہ کے بجائے مختلف طبقے کے لوگوں میں اس کے رواج پانے کی دلیل اس سے بڑی اور کیا ہو سکتی ہے کہ مفتاح العلوم (عباسی دور میں مرتب کی گئی مصطلحات کی ایک مشہور قاموس) کے

---

[1] علی ابن سعید المغربی، کتاب المغرب عن حلی المغرب، لیڈن ۱۸۹۹ء، ص ۳۲

[2] مسکویہ، جلد اول، ص ۱۵۱ [3] ماہرین لغت اور فقہاء نے اس کی تشریح کرتے وقت مثال کے طور پر تاجروں کے ذریعہ اس کے استعمال کا ذکر کیا ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے راقم الحروف کا مضمون "سفتجہ کی شرعی حیثیت" تحقیقات اسلامی، جلد ۳ شمارہ ۲ اپریل جون ۱۹۸۴ء ص ۱۳-۱۹

[4] الجہشیاری، محولہ بالا، ص ۹۵-۹۶

مولف نے لفظ سفتجہ کی وضاحت ضروری نہ سمجھی اور اس کے آگے صرف "معروف" لکھ کر چھوڑ دیا[1]
اور تجربات کے نتیجے میں اس نظم کے ترقی کرنے کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ یہ کچھ خاص اصولوں کے
تحت رائج تھا، مثلاً سفتجہ کے جاری ہونے کے بعد ایک متعینہ مدت کے بعد ہی اسے نقد میں تبدیل
کیا جاسکتا تھا[2]۔ اگر صاحب سفتجہ اس مدت سے قبل اسے بھنانا چاہتا تو اسے زر تخفیف ادا کرنا ہوتا تھا[3]
اس مدت کے گزرنے کے بعد مندرجہ رقم کو بیک وقت یا بالاقساط لیا جاسکتا تھا[4]۔ عام لوگوں
کے لیے سفتجہ کے طریقہ کو قابل عمل بنانے میں تاجر یا صراف یا جہبذ سہولتیں بہم پہنچاتے تھے، حکومت
کے لیے ان کے اپنے درباری بنک کار یہ خدمت انجام دیتے تھے۔

عباسی دور میں بنکنگ سرگرمیوں کا ایک اور پہلو مختلف اغراض و مقاصد کے لیے نقد ادائیگی
کے بجائے چک اور رقعہ کا استعمال تھا۔ ادائیگی کے اس طریقہ کو قابل عمل بنانے اور اسے رواج دینے
میں بھی انفرادی بنک کاروں کا خاص رول تھا۔ اس کے استعمال کی ابتدا عام طور پر اسلامی تاریخ کے
اولین دور یا پہلی صدی ہجری سے منسوب کی جاتی ہے[5]۔ لیکن خرید و فروخت کے معاملات طے
کرنے، مالی مدد فراہم کرنے اور حکومت کی جانب سے مستحقین کو وظائف دینے اور افسران حکومت
کو تنخواہ دینے کے لیے اس کا رواج عباسی دور میں شروع ہوا۔ اس سے قبل یہ ذکر کیا جا چکا ہے
کہ اصحاب ثروت بالخصوص حکومت کے متعلقین انفرادی بنک کاروں کے پاس اپنی رقمیں جمع کرتے
تھے یہ حضرات اپنی نجی ضروریات کے وقت یا کسی کو دینے کے لیے ان کے نام اکثر چک جاری کرتے
تھے بینکرس بلاخوف وخطر اسے تسلیم کرتے تھے اور اس کے عوض مندرجہ رقوم متعلقہ شخص کے
حوالہ کر دیتے تھے صاحب کتاب الوزراء ہارون رشید کی بابت ذکر کرتے ہیں کہ خلیفہ نے اپنے وزیر
فضل بن یحییٰ کی سفارش پر امام محمد بن ابراہیم پر انعام و اکرام کیا اور نقد کے بجائے چک کی صورت میں
ایک لاکھ درہم پیش کیا[6]۔ عہد معتضد کے وزیر سلیمان بن وہب اور ان کے بیٹے عبد اللہ کے خاص بینکر
لیث تھے تنوخی کے بیان کے مطابق یہ اپنی ضروریات کے لیے لیث کے نام چک جاری کیا کرتے تھے[7]۔

---

[1] محمد الخوارزمی، مفتاح العلوم، بریل ۱۸۹۵ء ص ۶۳ [2] الصابی ص ۹۳، تنوخی، الجزء الثانی ص ۱۲۱
[3] الصابی ص ۹۳ [4] تنوخی، محولہ بالا ص ۱۲۱
[5] تفصیل کے لیے دیکھئے دوری، التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ، محولہ بالا، ص ۱۶۷-۱۶۸
[6] الجہشیاری ص ۱۸۱ [7] تنوخی، محولہ بالا ص ۵

مقتدر کے دور کے وزیر ابن الفرات کے بارے میں دوسرے مآخذ سے یہ شہادت فراہم ہوتی ہے کہ ان سے اپنے پیشرو اور معزول وزیر علی ابن عیسیٰ کی مالی اعانت کے لیے دو ہزار دینار کا چک بھیجا جو اس کے بینکر ہارون بن عمران کے نام جاری کیا گیا تھا۔[۱] مزید براں اسی وزیر کی بابت یہ ثبوت بھی ملتا ہے کہ اس نے اپنی تیسری وزارت کے دوران سنہ ۹۲۳ء میں ابن ابی البغل نامی ایک شخص کے لیے تین ہزار دینار کا چک جاری کیا تاکہ وہ اپنی ضروریات رفع کر سکے۔[۲] مسکویہ بویہی امیر سیف الدولہ کے سنہ ۹۴۲ء میں بغداد کے سفر کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سفر کے دوران[۳] اخشی خاقان کے بعض نوجوانوں نے بغیر پہچانے ہوئے ایک اجنبی کی حیثیت سے ان کی کافی خاطر تواضع کی۔ اس عمل سے خوش ہو کر مذکور امیر نے انھیں رخصت کے وقت سو دینار کے چک سے نوازا۔[۳] عباسی دور بالخصوص چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں چک کے استعمال کی کثرت پر مزید ثبوت صاحب ارشاد الاریب یاقوت الحموی کی تحریروں سے فراہم ہوتا ہے۔ انھوں نے اہل ذوق اور علم دولت دولتمندوں کی جانب سے شاعروں اور مغنیوں کو نقد کے بجائے چک کی صورت میں نوازنے کی متعدد مثالیں بیان کی ہیں۔[۴] مشہور مورخ و جغرافیہ داں مسکویہ اور ابن حوقل کے بیانات سے عباسی دور میں عرب و افریقی ممالک میں چک کے کثرت استعمال کی مزید تصدیق ہوتی ہے۔[۵] معاصر مآخذ کی تفصیلات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت بعض اوقات فوجوں کو تنخواہ دینے یا مستحقین کو وظائف عطا کرنے کے لیے اسی طریقۂ ادائیگی کو ترجیح دیتی تھی۔[۶] ایرانی سیاح ناصر خسرو نے اپنے سفرنامہ میں بعض دوستوں سے چک وصول کرنے کا اپنا ذاتی تجربہ بیان کیا ہے[۷] اور مصر کی جامع مسجد کی شان و شوکت پر تبصرہ کرتے ہوئے اس کے زائرین میں خصوصیت کے ساتھ کاتبان چک کا ذکر کیا ہے۔[۸] یہ تمام واقعات و بیانات عباسی دور میں چک کے کثرت استعمال اور رواج کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں اور ان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انفرادی بینک کاری اس کام میں ممد و معاون ثابت ہوتے تھے۔ حکومت کے اپنے چک درباری بینکروں یا بیت المال کے نام تحریر کیے

---

[۱] الصابی، ص۲۳۶، مسکویہ جلد اول ص۱۱۲ [۲] الصابی ص۔۔ [۳] مسکویہ، جلد دوم ص۲۳۹

[۴] یاقوت الحموی۔ ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، لیڈن ۱۹۰۷ء جلد اول، ص۳۸۵، ۳۹۹

[۵] ابن حوقل کتاب المسالک والممالک، لیڈن ۱۸۷۳ء ص۴۲، ۷۰، ۹۱، ۹۹ مسکویہ جلد دوم، ص۔۔

[۶] مسکویہ، جلد سوم، ص۔۔ الصابی ص۸۹، ۲۵۷ [۷] ناصر خسرو، سفرنامہ، پیرس ۱۸۸۱ء ص۔۔

[۸] ایضاً ص۔۔

جاتے تھے جبکہ عام اصحاب ثروت ان بنک کاروں کا حوالہ دیتے تھے جن کے یہاں ان کی رقوم جمع ہوتی تھیں۔

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ اس پیشہ کو اختیار کرنے والوں میں اکثریت یہودیوں اور عیسائیوں کی تھی۔ عبدالعزیز دوری کے خیال میں تیسری صدی ہجری کے آخر تک اکثر جہابذہ وصراف عیسائی تھے، چوتھی صدی سے ان مشاغل میں یہودیوں کو غلبہ حاصل ہوا[۵۱]۔ بہر حال ماخذ میں اس دور سے متعلق جن بنک کاروں کا حوالہ ملتا ہے ان میں اکثریت یہودیوں کی نظر آتی ہے جیسا کہ مقدسی کے اس بیان سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے "اکثر جہابذہ وصراف یہودی ہیں اور اطباء میں اکثریت نصاریٰ کی ہے"[۵۲]۔ ماخذ سے یہ ثبوت بھی بہم پہنچتا ہے کہ یہ بنک کار سفتجہ کے عوض نقد دیتے وقت یا چک کے بھناتے وقت زر تخفیف یا کمیشن کے طور پر اصل رقم سے فی دینار ایک درہم کے حساب سے کاٹ لیتے تھے[۵۳]۔ ان بنک کاروں کی جانب سے بینکنگ سروس کے عوض معاوضہ وصول کرنے کا دستور اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی میں عباسی حکومت کے عائد کردہ محاصل کی فہرست میں مال جہبذہ کا ذکر ملتا ہے قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اس مد کی آمدنی کو اپنے مخصوص بنک کاروں کی خدمات کا معاوضہ دینے میں صرف کرتی تھی[۵۴]۔ یہاں بعض مورخین نے جہابذہ یا انفرادی بنک کاروں کی کثیر دولت کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے[۵۵]۔ اس میں یقیناً دیگر ذرائع آمدنی کے ساتھ بنک کاری کے مشاغل سے حاصل ہونے والے منافع بھی شامل رہے ہوں گے۔

عباسی دور میں جہابذہ وصراف بنیادی طور پر انفرادی حیثیت میں بنک کاری کے مشاغل انجام دیتے تھے لیکن ان کی بعض بنکنگ تنظیم یا فرم کا محدود تصور بھی ملتا ہے۔ بغداد کے دونوں مشہور بنک کار ہارون بن عمران اور یوسف بن فنحاس کا مشترکہ کاروبار کچھ اسی نوعیت کا تھا ان کے نمائندے وایجنٹ مختلف

---

[۵۱] دوری، محولہ بالا، ص ۱۴۳ [۵۲] المقدسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، بیروت، ۱۹۰۶ء، ص ۱۸۳، نیز دیکھئے ابویوسف، کتاب الخراج القاہرہ، ۱۳۵۲ھ، ص ۱۲۳۔ تاریخی ماخذ میں مسلم صرافوں یا جہبندوں کے بعض حوالے بھی ملتے ہیں، ابن الاثیر جلد نہم ص ۱۲۷، یاقوت الحموی، ص ۱۳۹، تنوخی جلد اول، ص ۲۷۲، مسکویہ جلد دوم ص ۳۰۷

[۵۳] تنوخی، جلد اول، ص ۲۱، یاقوت الحموی، جلد اول ص ۳۹۹، مسکویہ جلد دوم، ص ۲۲۹

[۵۴] الصابی، ص ۹۳، ۳۷۷، ۲۱۶، مقریزی، کتاب الخطط والآثار، بولاق ۱۲۷۰ھ جلد اول، ص ۲۷۲، القمی، تاریخ قم، تہران، ص ۱۴۹ - ۱۵۱، ۱۷۶، ابو دیجی، محولہ بالا، ص ۹۸ [۵۵] جہشیاری، ص ۹۷

شہروں میں موجود تھے اور ان کی وساطت سے وہ تجارتی کاروبار کے علاوہ بنکنگ مشاغل بھی انجام دیتے تھے اور اشتراک عمل کی وجہ سے دونوں بالعموم "الجہبذان الیہوذان" کے لقب سے معروف تھے اور ماخذ میں بھی یہ اکثر اسی نام سے ذکر کیے جاتے ہیں[1]۔ دلچسپ اور اہم بات یہ کہ حکومت بھی انھیں ایک فرم کی حیثیت سے تسلیم کرتی تھی۔ قرض کے لین دین کا مسئلہ درپیش ہوتا یا اور کوئی معاملہ ہوتا دونوں دربار میں طلب کیے جاتے اور دونوں کو مشترکہ طور پر معاہدہ میں شریک کیا جاتا مزید براں خلاف ورزی کی صورت میں دونوں ہی تادیبی کارروائی کے موجب قرار دیے جاتے[2]۔ ان کی فرم کی نوعیت اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ حکومت کے ساتھ معاہدوں میں ان دونوں کے ساتھ ان کے ورثہ و نمائندوں کو بھی شریک تصور کیا جاتا تھا اور وہ بھی اس کے نکات کی پابندی کے ذمہ دار قرار دیے جاتے تھے[3]۔ اس کے علاوہ مصر کے سہل برادران (یا بنو سہل) عباسی دور کی دوسری بینکنگ فرم سے تعبیر کیے جا سکتے ہیں۔ ظاہر و مستنصر کے زمانہ میں یہ دربار کے بنکر مقرر ہوئے تھے اور حکومت کے لیے مشترکہ طور پر بنکنگ خدمات انجام دینے کے علاوہ ایک فرم کی حیثیت سے دوسروں کو بھی بنکنگ سہولیات بہم پہونچاتے تھے[4]۔

بنکنگ تنظیم یا فرم کی ان ابتدائی شکلوں کے علاوہ عباسی دور میں بنکنگ سرگرمیوں پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ اس وقت بڑے بڑے شہروں میں بعض محلہ جات جہبذ و صراف یا بنک کاروں کے لیے مخصوص ہوتے تھے۔ بغداد کے مشہور بازار کرخ میں ان کا مرکز درب العون یا عون اسٹریٹ تھا[5]۔ اس سے قبل بصرہ کی بندرگاہ کے قریب مشہور تجارتی مرکز دار الزبیر کا ذکر کیا جا چکا ہے جہاں سفتجہ کے ذریعہ رقوم کی منتقلی اور سفتجہ یا بل آف ایکسچینج کو نقد میں تبدیل کرنے کا بھی انتظام تھا[6]۔ ناصر خسرو نے اصفہان کے حالات کے ضمن میں درج کیا ہے کہ ان سے وہاں تقریباً دو سو صرافوں کو دیکھا جو مختلف بنکنگ اعمال میں مصروف تھے[7]۔

---

[1] الصابی، ص ۷۹-۸۱، ۹۱، ۱۷۰، تنوخی، الجزء الثانی، ص ۸۱-۸۲، یاقوت الحموی، ص ۷۷، مسکویہ جلد اول ص ۱۲۸

[2] الصابی، ص ۹۲-۹۳، ۱۹۸، تنوخی، الجزء الثانی، ۲۳-۲۶ [3] الصابی، ص ۹۲-۹۳، تنوخی، ص ۲۳-۲۵، مسکویہ، جلد اول، ص ۱۲۸ [4] مسکویہ، ص ۳۲۹، مقریزی جلد اول ص ۳۵۵، ۴۲۴

[5] مسکویہ، جلد اول ص ۱۴۷-۱۴۸، تنوخی، الجزء الاول، ص ۲۰۴، یاقوت الحموی، جلد اول، ص ۳۹۹

الجہشیاری (ص ۱۸۰) نے اسی کو درب الصیارفہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔

[6] تنوخی، الجزء الثانی، ص ۱۳۱ [7] سفرنامہ، ص ۱۳۳

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عباسی دور میں انفرادی بنکاری کے خاص ارکان ناقد، جہبند و صراف تھے۔ یہ جمع رقوم، فراہمی فنڈ اور سفتجہ کے ذریعہ ارسال زر وغیرہ جیسے ایسے امور انجام دیتے تھے جو آج بھی ترقی یافتہ صورت میں بنکنگ اعمال کا حصہ ہیں، انفرادی بنکاری کے مختلف پہلوؤں سے عام مسافر، تاجر اور اہل ثروت فائدہ اٹھاتے تھے اور حکومت بھی اپنے کاموں کے لیے ان کی سروسز استعمال کرتی تھی، انفرادی بنک کاری کے جائزہ سے ایک دلچسپ پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ اس میں وسعت و ترقی اس دور میں رونما ہوئی جبکہ حکومت زوال کا شکار ہو رہی تھی، اس کی ظاہری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ زوال کے دور میں جب حکومت معاشی بدحالی سے دوچار ہوئی، آمد و خرچ میں توازن کے لیے مزید وسائل درکار ہوئے تو ان کی تکمیل کے لیے اور ہنگامی ضروریات کے وقت مالی فنڈ کی فراہمی کے لیے ان کی خدمات زیادہ سے زیادہ حاصل کی گئیں اور اس مقصد کے تحت انفرادی بنک کاروں کو سہولتیں بھی کافی فراہم کی گئیں ان اسباب سے ان کے بنکنگ مشاغل کا دائرہ کار وسیع ہوا اور دوسری جانب ان کی سرگرمیوں میں اضافہ کی وجہ سے تجارتی و کاروباری حلقہ میں بنکنگ اعمال کو اور رواج ملا یہاں تک کہ یہی آیندہ کے ترقی یافتہ بنکنگ نظام کی بنیاد بن گئے۔

بحث ونظر

اسلام کا قانونِ قصاص

سید جلال الدین عمری

اسلام کے قانون قصاص پر اعتراضات نئے نہیں ہیں۔ ایک عرصۂ دراز سے یہ مختلف النوع اعتراضات کا ہدف بنا ہوا ہے۔ البتہ ان اعتراضات میں شدت اس وقت سے آگئی ہے جب سے کہ بعض ممالک نے اسے ریاست کے قانون کی حیثیت سے نافذ کر رکھا ہے اور بعض میں اس کے نفاذ کی کوشش ہو رہی ہے۔ حالانکہ اس قانون کا غیر جانب دارانہ اور سنجیدہ مطالعہ بتاتا ہے کہ وہ ایک جامع اور مکمل قانون ہے اور انسانی جان کی صحیح قدر و قیمت متعین کرتا اور اس کی بہتر طریقہ سے حفاظت کرتا ہے۔ اس کی آج بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ ضرورت ہے جتنی اس سے پہلے تھی۔ اس قانون پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے یہاں کسی قدر اس کے تفصیلی مطالعہ کی کوشش کی جا رہی ہے۔

ناحق قتل کی ممانعت

اسلام نے ہر انسان کی جان کو محترم قرار دیا ہے جب تک حق و انصاف کا صریح تقاضا نہ ہو اس نے کسی بھی فرد کی جان لینے سے سختی سے منع کیا ہے۔ وہ اللہ کے نیک بندوں کی ایک خوبی یہ بیان کرتا ہے کہ

وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ (الفرقان: ٦٨)

وہ اس جان کو جسے اللہ نے حرام کیا ہے قتل نہیں کرتے اِلّا یہ کہ حق کا تقاضا ہو۔

حدیث شریف میں قتل نفس کو گناہِ کبیرہ کہا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الکبائر الاشراک باللہ و عقوق الوالدین وقتل النفس[1]

بڑے گناہ یہ ہیں اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا اور کسی انسان کو (ناحق) قتل کرنا۔

---

[1] بخاری، مسلم۔ اس موضوع پر مزید روایات کے لیے ملاحظہ ہو مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الکبائر وعلامات النفاق

قاتل سے بدلہ لینے میں مقتول کے اولیاء کی مدد ہوگی

اگر کوئی شخص ناحق کسی کا خون بہالے تو اسلام مقتول کے اولیاء کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ انصاف کے مطابق اس سے بدلہ لیں اور ریاست اور سماج کو ہدایت کرتا ہے کہ وہ مظلوم کی مدد کریں تاکہ انصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ؕ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا ﴿بنی اسرائیل: ۳۳﴾	اس جان کو جس کے قتل کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے قتل نہ کرو مگر حق کے ساتھ جو شخص ظلم کے ساتھ قتل کیا جائے ہم نے اس کے ولی کو (قصاص کا) حق دیا ہے۔ وہ قتل کرنے میں حد سے نہ نکلے۔ بے شک اس کی مدد کی جائے گی۔

قانونِ قصاص

اسلام نے انسان کے جسم و جان کی حفاظت کے لیے قصاص اور دیت کا قانون رکھا ہے ارشاد ہے:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ؕ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى ؕ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ؕ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (البقرہ: ۱۷۸)	اے ایمان والو تم پر مقتولین میں قصاص (بدلہ) فرض کر دیا گیا ہے۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت (قتل کی جائے گی) پھر جس شخص (قاتل) کو اپنے بھائی (مقتول کے ولی) کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو اسے معروف کی پابندی کرنی چاہیے اور بہتر طریقہ سے (دیت) ادا کرنی چاہیئے یہ تخفیف ہے تمہارے رب کی طرف سے۔ اس کے بعد جو زیادتی کرے اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

اس کے فوراً بعد قصاص کی حکمت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ	اے عقل مندو! تمہارے لئے قانونِ قصاص

يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرہ: ۱۷۹)
میں زندگی ہے تاکہ تم اپنی جان جانے کے ڈر سے دوسرے کے قتل سے بچے رہو۔

قصاص کا معنی ومفہوم

قصاص اسم ہے۔ اس کا مادہ "قصص" ہے اس کے اندر قطع کرنے اور کاٹنے کا مفہوم ہے اس سے قصاص کے معنیٰ یہ لیے گئے ہیں کہ کسی نے کسی کو زخم پہنچایا ہے تو اسے بھی زخم پہنچایا جائے اور قتل کیا ہے تو اسے بھی قتل کیا جائے۔[1]

اس میں کسی کے پیچھے پیچھے چلنے کا بھی مفہوم ہے۔ قرآن مجید میں ہے وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ (القصص: ۱۱) موسیٰ کی ماں نے اس کی بہن سے کہا کہ اس کے پیچھے پیچھے جاؤ۔ اسی سے قصہ کا لفظ ہے اس کے معنیٰ داستانِ محض یا بے اصل حکایت کے نہیں ہیں بلکہ کسی واقعہ کو جوں کا توں بیان کرنے کا نام قصہ ہے' قاصّ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے بیان کرنے میں اس کے الفاظ و معانی کا پورا پورا اتباع کرے۔[2]
اس لحاظ سے قصاص کا مطلب ہوگا کہ قاتل نے جس طرح جان لی ہے اسی طرح اس کی بھی جان لی جائے۔[3]
اس میں کسی کو مار کر موت کے قریب پہنچا دینے کا بھی مفہوم ہے[4] قصاص کے اندر یہ مفہوم بھی پایا جاتا ہے۔

اس طرح قصاص کا تصور یہ ہے کہ قاتل کو مقتول کے عوض قتل کر دیا جائے اور جس نے کسی کے اعضاء وجوارح کو نقصان پہنچایا ہے اس سے ٹھیک اس کے مساوی بدلہ لیا جائے۔

دورِ جاہلیت میں قصاص پر عمل نہیں تھا

دورِ جاہلیت میں قصاص کا قانون نہیں تھا دو قبیلوں میں جنگ ہوتی تو جو قبیلہ طاقتور ہوتا وہ

---

[1] اصل القص القتل قال ابو منصور القصاص فی الجراح ماخوذ من ھذا اذا اقتص له منه بجرحه مثل جرحه ایاه او قتله به— ابن منظور۔ لسان العرب مادہ قصص
[2] قصصت الشئ اذا تتبعت اثره...... القاصّ الذی یأتی بالقصة علی وجهها کانه یتتبع معانیها والفاظها۔ ابن منظور: لسان العرب مادہ قص
[3] امام راغب فرماتے ہیں: القصاص تتبع الدم بالقود۔ مفردات القرآن' مادہ قصص
[4] ابن منظور لسان العرب مادہ قصص

کمزور قبیلے سے زیادہ بدلہ لینا چاہتا۔ وہ اپنے غلام کے بدلے اس کے آزاد شخص سے اور عورت کے بدلے مرد سے قصاص لیتا۔ اسلام لانے کے بعد بھی بعض قبائل اپنے پرانے جھگڑے اسی اصول کے تحت طے کرنا چاہتے تھے، اسلام نے اس ناانصافی سے منع کیا اور اوپر کی آیت (البقرہ: ۱۷۸) میں یہ قانون بیان فرمایا کہ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت سے قصاص لیا جائے گا۔[1]

بعض اوقات وہ بجائے قاتل کے اس کے قبیلہ کے کسی دوسرے فرد کو قتل کر دیتے تھے کبھی وہ ایک شخص کا بدلہ پورے قبیلہ سے لینے لگتے۔ مہلہل نے اپنے بھائی کلیب کے انتقام میں بکر بن وائل کے پورے قبیلہ کو تقریباً ختم کر ڈالا۔[2]

بنو اسرائیل اور حکم قصاص

یہود کو قصاص کا حکم تو دیا گیا تھا (المائدہ: ۴۵) لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ان کے ہاں دیت کی اجازت نہیں تھی۔ اس امت پر اللہ کا احسان ہے کہ اس نے اس کے لیے قصاص کے ساتھ دیت کی بھی گنجائش رکھی۔[3]

زمخشری کہتے ہیں اہل تورات کے ہاں صرف قصاص کا حکم تھا، عفو و درگزر یا دیت کی اجازت نہیں تھی اہل انجیل کو عفو و درگزر کی ہدایت تھی۔ قصاص یا دیت کا قانون ان کے ہاں نہیں تھا۔ اس امت کو قصاص دیت اور عفو و درگزر تینوں میں سے کسی ایک پر عمل کی اجازت دی گئی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ تخفیف ہے جس کا آیت میں ذکر ہے۔[4]

یہود کے ہاں قصاص کا قانون تو تھا لیکن اس پر وہ پوری طرح عمل نہیں کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ مدینہ کے دو یہودی قبائل بنو نضیر اور بنو قریظہ کا حال بیان کرتے ہیں کہ ان میں بنو نضیر زیادہ شریف سمجھے جاتے تھے، لہٰذا اگر بنو قریظہ کا کوئی فرد بنو نضیر کے کسی فرد کو قتل کرتا تو اسے قتل کر دیا جاتا لیکن بنو نضیر کا آدمی بنو قریظہ کے کسی آدمی کو قتل کر دیتا تو سو وسق (۶۰۰۰ صاع یا ۱۲۰۰ رطل) کھجور فدیہ دے کر

---

[1] ابن جریر طبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن [2] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل مطبوعہ کلکتہ ۱/۱۲۴
[3] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل لہ قتیل ۲/۱۰۱۶، نسائی، قسامہ، تاویل قولہ عزوجل فمن عفی لہ من اخیہ شیئ [4] زمخشری: الکشاف ۱/۱۲۳۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی شریعت میں قصاص کا حکم نہیں تھا صرف دیت تھی شریعت محمدی میں ان دونوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ فتح الباری ۱۲/۱۴۹ بہرحال یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے۔

اسے چھوڑ دیا جاتا۔ ہجرت کے بعد بنو نضیر کے ایک آدمی نے بنو قریظہ کے ایک شخص کو قتل کر دیا تو انھوں نے قاتل کو بنو قریظہ کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لے آئے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت نازل ہوئی کہ آپ ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کریں (المائدہ : ۴۲) انصاف کے ساتھ فیصلہ یہی تھا کہ جس نے قتل کیا ہے قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے۔[1]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دیت بھی ان دو قبیلوں کی مختلف تھی۔ بنو نضیر کا کوئی فرد مارا جاتا تو اس کی پوری دیت لی جاتی اور بنو قریظہ کا آدمی قتل ہوتا تو اس کی دیت نصف ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عدم مساوات کو ختم کیا اور دیت کے فرق کو ناجائز ٹھہرایا۔[2]

قصاص کا تعلق قاتل، قتل کی نوعیت اور مقتول تینوں سے ہے۔ جب تک تینوں سے متعلق مطلوبہ شرائط پوری نہیں ہوں گی قصاص نہیں لیا جائے گا۔

قاتل کے اندر کن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے

قصاص کے لئے قاتل کے اندر جو شرائط پائے جانے چاہییں ان میں سے حسب ذیل شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ یہ کہ:-

۱۔ وہ عاقل و بالغ ہو۔ بچے اور مجنون سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔
۲۔ اس نے اپنی آزاد مرضی سے قتل کا اقدام کیا ہو، کسی نے اسے مجبور نہ کیا ہو۔
۳۔ قتل کے اقدام میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہ ہو۔

بعض شرائط میں اختلاف ہے، مثلاً یہ کہ کسی کے حکم سے قتل کا ارتکاب ہو تو کیا اس میں صرف قاتل کا اعتبار کیا جائے گا یا حکم دینے والے کا یا دونوں کا؟

اسی طرح اگر کچھ لوگ مل جل کر کسی ایک کو قتل کر دیں تو اس ایک فرد کے بدلے میں قاتلوں کے پورے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات۔ باب النفس بالنفس۔ نسائی، قسامہ۔ تاویل قول اللہ عز وجل وان حکمت فاحکم بینہم

[2] نسائی: حوالہ سابق۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہود کے ہاں دیت کا بھی حکم تھا۔ زمخشری کا بیان اوپر گزر چکا ہے کہ نہیں دیت کی اجازت نہیں تھی۔ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے دیت کا طریقہ دوسروں سے لیا ہو اور آپس کی قرابت اور عصبیت کی بنا پر اس میں فرق بھی کر لیا ہو۔

گروپ سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اگر اس گروپ میں قتل بالعمد کے مجرم بھی ہوں اور قتل بالخطا کے بھی یا مکلف اور غیر مکلف دونوں ہوں تو ان کا کیا حکم ہے۔ وغیرہ

ان مسائل پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔

قتل کی مختلف نوعیتیں

قتل کی مختلف نوعیتیں ہو سکتی ہیں۔ قرآن حدیث اور فقہ میں ان کا بیان ہے۔ ذیل میں اس کا خلاصہ دیا جا رہا ہے[1]۔

۱۔ قتل عمد

فقہ حنفی میں قتل عمد کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ کسی تیز اور دھار دار چیز جس سے اجزاء جسم منتشر ہو سکتے ہیں، جیسے تلوار، چاقو، خنجر، نیزہ وغیرہ سے مار کر ہلاک کر دیا جائے۔ یہ حملہ جسم کے کسی بھی حصہ پر ہو سکتا ہے۔ ہتھیار کا دھار دار ہونا اس لیے شرط ہے کہ قصد وارادہ ایک ذہنی عمل ہے۔ اس طرح کے ہتھیار کے استعمال ہی سے پتہ چل سکتا ہے کہ آدمی کا ارادہ قتل کا تھا۔

۲۔ لوہے اور اسی قبیل کی دھاتوں جیسے تانبہ، پیتل، سونا، چاندی وغیرہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دھار دار ہی ہوں۔ ان دھاتوں کی بنی ہوئی غیر دھار دار چیزوں سے مار کر ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہی ہوگا۔ جیسے لوہے اور تانبے کی سلاخ، سنداں وغیرہ۔ یہی حکم بندوق کی گولی کا بھی ہے۔

۳۔ نوک دار لکڑی، پتھر اور شیشہ وغیرہ سے ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہوگا۔

۴۔ دہکتی ہوئی آگ یا گرم چولہے میں گرا دینا، چاہے چولہے میں اس وقت آگ نہ ہو اور وہ صرف گرم ہو، یا کھولتا ہوا پانی ڈال کر ہلاک کر دینا بھی قتل عمد ہے۔

۵۔ جسم کے کسی نازک مقام پر چھوٹے سے اوزار سے حملہ کر کے ختم کر دیا جائے تو یہ بھی قتل عمد ہوگا جیسے کنپٹی میں سوئی کا چبھو دینا۔ (ایک رائے یہ ہے کہ یہ عمد نہیں ہے)

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۱

[2] یہاں قتل سے قتلِ ناحق مراد ہے۔ اس سے قصاص، دیت، کفارہ، گناہ اور وراثت سے محرومی کے احکام متعلق ہیں۔ بعض حالات میں قتل کا قانوناً جواز بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں ہے۔ درالمختار مع ردالمحتار

۶۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ کسی بڑے ڈنڈے سے مار کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ بھی عمد ہی کہلائے گا۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بھی اس معاملے میں ان کے ہم خیال ہیں[۱]

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک قتل عمد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دھار دار اوزار ہی سے ہو۔ قتل عمد کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کسی لاٹھی اور بڑے پتھر سے مار کر آدمی کو ختم کر دیا جائے یا چھوٹی سی لکڑی سے مسلسل مار کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ بھی عمد ہوگا۔ کوئی بھی ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے آدمی کی جان چلی جائے قتل عمد ہے[۲]

قاضی شوکانی کہتے ہیں۔ اس معاملہ میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔ قصاص کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو قتلِ ناحق سے بچایا جائے۔ قتل دھار دار چیز سے بھی ہو سکتا ہے اور ایسی چیز سے بھی جو دھار دار نہیں ہے۔ جو چیز دھار والی نہیں ہے اس سے قتل میں قصاص واجب نہ ہو تو یہ انسانی جان کے ناحق ضائع جانے کا ایک سبب بن جائے گا اور قصاص کی حکمت فوت ہو جائے گی۔ کتاب و سنت کے جن دلائل سے قصاص کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں دھار دار اور غیر دھار دار کے درمیان فرق نہیں ہے۔ اس لیے یہ فرق صحیح نہیں ہے[۳]

قتل عمد کے احکام

قتل عمد سے حسب ذیل چیزیں لازم آتی ہیں۔

۱۔ گناہ۔ ناحق کسی کے قتل پر جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا، سخت وعید آئی ہے۔ فقہ حنفی میں ہے کہ ناحق کسی کو قتل کرنا اللہ تعالیٰ کے انکار کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حالتِ اضطرار میں آدمی دل میں ایمان کو چھپا کر کلمہ کفر زبان سے نکال سکتا ہے، لیکن اس کی اسے اجازت نہیں ہے کہ کوئی شخص اسے کسی کی جان لینے پر مجبور کرے تو اس کی جان لے بیٹھے، اس لیے کہ اس کی اور دوسرے کی جان یکساں قدر و قیمت رکھتی ہے[۴]

۲۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص صرف قتل عمد میں واجب ہوتا ہے۔ قتل کی باقی جتنی صورتیں

---

[۱] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۶۶-۳۶۷

[۲] ابن قدامہ: المغنی ۷/۶۳۵-۶۳۶ [۳] نیل الاوطار: ۷/۱۶۹

[۴] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۶۷

ہیں ان سے قصاص لازم نہیں آتا۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔

اجمع العلماء علی ان القود لا یجب الا بالعمد ولا نعلم بینہم فی وجوبہ بالقتل العمد اذا اجتمعت شروطہ خلافاً[1]	علماء کا اجماع ہے کہ قصاص صرف قتل عمد میں واجب ہوتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک ان کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل عمد سے قصاص لازم آتا ہے اگر اس کی شرائط جمع ہوجائیں۔

سوال یہ ہے کہ قتل عمد میں صرف قصاص ہی واجب ہوتا ہے یا مقتول کے ورثاء چاہیں تو دیت لے کر بھی قاتل کی جاں بخشی کرسکتے ہیں؟

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (البقرہ : ۱۷۸) تم پر مقتولین میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے۔

اس سے یہ تو نہیں معلوم ہوتا کہ کس قسم کے قتل میں قصاص ہے لیکن حدیث اسے متعین کردیتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے العمد قود[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص لیا جائے گا۔ پھر یہ کہ قرآن مجید کی رو سے قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے (النساء : ۹۲) یہ تو نہیں ہوسکتا کہ قتل عمد میں قصاص اور دیت دونوں ہی واجب ہوجائیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے[2]

امام شافعی سے دو طرح کی رائیں منقول ہیں۔ ایک رائے کے مطابق وہ امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں لیکن دوسری رائے جو زیادہ مشہور ہے یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص اور دیت دونوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے امام احمد اور ابوثور وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اس کی دلیل سورۂ بقرہ کی وہی آیت ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ اس میں قصاص کے حکم کے بعد فرمایا۔

---

[1] المغنی ۷/۶۴۷ [2] قال الحافظ ابن حجر رواہ ابن ابی شیبۃ واسحٰق والدارقطنی والطبرانی من حدیث ابن عباس رفعہ العمد قود الا ان یعفو ولی المقتول .... وروی الاربعۃ الا الترمذی من ھذا الوجہ من قتل عمداً فہو قود الحدیث۔ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ : ۲/۲۵۷

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ	پھر اس (قاتل) کو اس کا بھائی (مقتول کا ولی)
فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ	کچھ بھی معاف کر دے تو معروف کی پیروی کرنی
بِاِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ	چاہیے اور بھلے طریقہ سے (دیت) اس کو ادا
رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدٰى	کر دینا چاہیے۔ یہ تمہارے رب کی طرف سے
بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ	تخفیف ہے اس کے بعد (بھی) جو شخص زیادتی
(البقرہ: ۱۷۸)	کرے تو اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ قتل عمد میں معاف کرنا یہ ہے کہ آدمی قصاص نہ لے اور دیت قبول کرلے۔ اس کے بعد ہدایت یہ ہے کہ وہ دیت کا مطالبہ بہتر طریقے سے کرے اور قاتل کو حکم ہے کہ وہ بھلے طریقے سے اسے ادا کرے۔ آخر میں فرمایا کہ دیت قبول کرنے کے بعد کسی قسم کی تعدی اور دست درازی نہ کی جائے ورنہ یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ کا عذاب بڑا سخت ہے[1]

امام رازی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے 'کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ' سے یہ استدلال کیا ہے کہ قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ استدلال انتہائی کمزور ہے۔ اس لیے کہ اس میں خطاب چاہے امام سے ہو یا مقتول کے ولی سے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قصاص اسی وقت لیا جائے گا جب کہ مقتول کا ولی متعین طور پر اس کا مطالبہ کرے۔ جہاں یہ صورت ہو بے شک قصاص متعین ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا اختیار ہے یا نہیں کہ وہ قصاص کو چھوڑ کر دیت کو پسند کرے؟ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسے اس کا حق نہیں ہے[2]

اس کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من قتل له قتيل فهو	جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اسے
بخير النظرين اما ان يودى	دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ یا تو قاتل
واما ان يقتل[3]	اور اس کے اولیاء مقتول کی دیت ادا کریں یا قاتل
	کو قصاص میں قتل کیا جائے۔

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل له قتیل الخ نسائی، کتاب القسامہ، تاویل قولہ عز وجل فمن عفی لہ الآیہ [2] رازی: تفسیر کبیر ۲/۱۰۶ [3] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل له قتیل الخ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب ولی العمد یرضی بالدیہ۔ نسائی، کتاب القسامہ، هل یوخذ من قاتل العمد دیۃ

ایک اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

عن ابی شریح الخزاعی ان النبی	ابو شریح خزاعیؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال من	علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص قتل کیا جائے
اصیب بقتل او خبل فانہ یختار	(اس کے ورثا کو) یا اسے چوٹ پہونچے تو وہ
احدی ثلاث اما ان یقتص	تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔
واما ان یعفو واما ان یاخذ	یا تو قصاص لے، یا معاف کردے یا دیت
الدیۃ فان اراد الرابعۃ	لے۔ اگر کسی چوتھی بات پر عمل کرنا چاہے تو
فخذوا علی یدیہ ومن	اس کے ہاتھ پکڑلو (اس کی اسے اجازت
اعتدی بعد ذلک فلہ عذاب	نہ دو) جو شخص اس کے بعد زیادتی کرے
الیم[1]	اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتول کے ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ چاہے تو قاتل سے قصاص لے یا دیت قبول کرلے[2]

ان دونوں مسالک سے فرق یہ پڑتا ہے کہ اگر مقتول کے اولیا میں سے کوئی قاتل کو معاف کردے تو فقہ حنفی کی رو سے دیت یا خونبہا کا مسئلہ از خود ختم ہو جائے گا۔ لیکن فقہ شافعی کی رو سے قصاص کو معاف کردے تو دیت واجب ہو جائے گی۔

فقہ حنفی کی رو سے قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے لیکن مال پر صلح ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے صلح کے لیے قاتل اور مقتول دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ صرف مقتول کا ولی ایک طرفہ طور پر قصاص کو مال میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ اسے قصاص کی جگہ مال لینے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ قاتل بھی اس کے لئے تیار ہو جائے۔ دونوں کے اتفاق سے یہ صلح دیت سے کم پر بھی ہو سکتی ہے اور زیادہ پر بھی۔ مال کی نوعیت اور اس کا وقت بھی یہ متعین کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ دیت کی قسم سے ہو یا نہ ہو، فوری طور پر ادا کردیا جائے یا تاخیر سے[3]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو فی الدم - ابن ماجہ، ابواب الدیات، من قتل لہ قتیل الخ

[2] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث اور دونوں طرف کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری: ۱۲/۱۹۶-۱۹۹

[3] رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۶۷

امام مالک، امام اوزاعی، امام ثوری وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے[1] شرح الصغیر میں امام مالک کا مسلک اس طرح بیان ہوا ہے۔

مقتول کے ولی کو قاتل سے دیت لے کر معاف کرنے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ قاتل بھی اس کے لئے تیار ہو جائے قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو تو مقتول کا ولی قصاص لے سکتا ہے یا معاف کر سکتا ہے[2]

امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، داؤد ظاہری، اکثر فقہاء مدینہ جس میں امام مالک کے تلامذہ بھی ہیں کی رائے یہ ہے کہ مقتول کا ولی قصاص کی جگہ دیت بھی لے سکتا ہے۔ دونوں کا اسے برابر حق ہے۔ وہ دیت لینا چاہے تو قاتل کے لئے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ امام مالک کے تلامذہ میں اشہب نے امام مالک کی بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ اوپر کی حدیثیں صاف بتا رہی ہیں کہ مقتول کے ولی کو جس طرح قصاص لینے کا حق ہے اسی طرح اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ وہ چاہے تو قصاص کی جگہ دیت لے سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایک آدمی بھوک سے مر رہا ہو اور اس کے پاس اتنی رقم بھی ہو کہ وہ کھانا خرید کر بھوک کو مٹا سکے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ کھانا خرید کر کھائے اور اپنی جان بچالے اس مسئلہ کی نوعیت بھی یہی ہے کہ جب دیت سے قاتل کی جان بچ سکتی ہے تو لازماً اسے اپنی جان بچانی چاہیے[3]

امام شافعی کی رائے یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ دیت کی صورت میں مقتول کا ولی دیت سے زیادہ قاتل سے نہیں لے سکتا[4]

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قتل عمد میں مقتول کے وارثوں کو معافی کا حق ہے۔ بلکہ یہ پسندیدہ ہے کہ وہ قاتل کو قصاص یا خون بہا کے بغیر معاف کر دیں۔ قرآن نے جہاں قصاص کا حکم دیا ہے وہیں یہ بھی فرمایا ہے۔

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ	اگر قاتل کو اس کے بھائی (مقتول کے ولی)
فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ	کی طرف سے کچھ بھی معاف کر دیا جائے تو
(البقرہ: ۱۷۸)	(ان دونوں کو) دستور کے مطابق پیروی کرنی چاہیے

---

[1] بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۴ [2] احمد الدردیر: الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/۳۳۲

[3] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۵۔ اس پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شوکانی: نیل الاوطار ۷/۱۲۹ [4] رد المحتار ۵/۳۶۴

اس میں مقتول کے ولی کو بھائی قرار دے کر اس کے جذبات اخوت کو ابھارا گیا ہے اور قاتل کے ساتھ عفو و درگذر کا معاملہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس میں شَیۡءٌ کا لفظ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کا ولی کچھ بھی معاف کر دے اور اس کے وارثوں میں سے کوئی ایک بھی قصاص نہ لینا چاہے تو قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی[1]

احادیث میں عفو و درگذر کی بڑی ترغیب دی گئی ہے۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم ریاست کو اس بات کی کوشش کرنی چاہیے کہ مقتول کے وارث عفو و درگذر کے لیے آمادہ ہو جائیں۔ قاتل کو معاف کر کے وسعت ظرف اور بڑے پن کا ثبوت فراہم کریں اور اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر عظیم کے مستحق ہوں۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں۔

ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیہ شیئ فیہ القصاص الا امر فیہ بالعفو[2]	میں نے ہمیشہ یہی دیکھا کہ جب کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قصاص کا کوئی معاملہ آتا تو آپ مقتول کے ورثاء کو عفو و درگذر سے کام لینے کا حکم دیتے۔

وائل بن حجرؓ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تھا کہ ایک قاتل کو اس کی گردن میں رسی ڈال کر لایا گیا۔ آپ نے مقتول کے والی کو طلب فرمایا اور کہا کیا تم اسے معاف کر دو گے؟ اس نے کہا نہیں! آپ نے فرمایا کیا تم دیت لو گے؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم اسے قتل کرنا چاہتے ہو۔ اس نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اچھا تو لے جاؤ اسے قتل کر دو۔ پھر چوتھی بار آپ نے فرمایا اگر تم اسے معاف کر دو گے تو وہ اپنا گناہ اور تمہارے مقتول عزیز کا گناہ سب لے کر یہاں سے جائے گا۔ یہ سن کر اس نے عرض کیا "اچھا تو اسے معاف کر دیتا ہوں۔ حضرت وائل بن حجر کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ وہ اپنی رسی گھسیٹتے ہوئے جا رہا تھا[3]

قرآن مجید نے قتل خطا میں دیت کے ساتھ کفارہ کا بھی حکم دیا ہے (النساء: ۹۲) لیکن قتل عمد

---

[1] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل ۱/۱۲۳ [2] ابوداؤد: کتاب الدیات: باب الامام یأمر بالعفو بالدم۔ نسائی: کتاب القسامہ: باب الامر بالعفو عن القصاص۔

[3] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یأمر بالعفو بالدم نسائی [illegible] یہی روایت تفصیلات میں تھوڑے سے فرق کے ساتھ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے۔ کتاب القسامہ، باب صحۃ الاقرار بالقتل

میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے۔ (النساء: ۹۲) امام شافعی نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس میں بھی کفارہ ہے۔ امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں کفارہ نہیں ہے[1]

احناف کے نزدیک بھی اس میں کفارہ نہیں ہے۔ اس کے حسب ذیل دلائل دئے گئے ہیں۔

۱۔ قتل عمد کبیرہ محض ہے، جیسے زنا، چوری، سود وغیرہ۔ جس طرح ان جرائم کا کوئی کفارہ نہیں ہے اسی طرح قتل عمد کا بھی کوئی کفارہ نہیں ہے۔ کفارہ میں سزا کے تصور کے ساتھ عبادت کا تصور بھی ہے۔ جیسے کسی غلطی پر روزہ رکھنا یا غلام آزاد کرنا۔ یہ سزا بھی ہے اور عبادت بھی۔ لہٰذا جس عمل کا کفارہ ہو اس میں بھی یہ دونوں پہلو ہونے چاہئیں تاکہ غلطی کی سزا ہو اور عبادت کا تعلق اس کے جواز کی صورت سے ہو۔ قتل خطا کی نوعیت یہی ہے۔ ایک پہلو سے اس میں جواز کا پہلو نکلتا ہے اس لئے کہ قصد و ارادہ کے ساتھ اس کا ارتکاب نہیں ہوتا۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ جرم ہے اس لئے کہ اس سے ایک جان کا ناحق ضیاع ہے۔ قتل عمد کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ قرآن مجید نے قتل عمد اور قتل خطا دونوں کے الگ الگ احکام بیان کئے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا اضافہ صحیح نہیں ہے۔ کفارات قیاس سے ثابت نہیں ہوتے اس کے لئے نص ہونی چاہئے[2]

قتل خطا

یعنی آدمی کا ارادہ قتل کا نہ ہو لیکن اس کی مار سے کسی کی جان چلی جائے۔ فقہ حنفی میں ہے کہ غلطی ارادہ اور فعل دونوں میں ہوسکتی ہے۔ جیسے کوئی شخص شکار سمجھ کر کسی انسان پر گولی چلادے یا شکار پر گولی چلائے اور وہ انسان کو لگ جائے[3]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ قتل عمد یہ ہے کہ آدمی کسی کی جان لینے کے ارادے سے اقدام کرے اور قتل خطا یہ ہے کہ اقدام جان لینے کے ارادہ سے نہ ہو لیکن غلطی سے جان چلی جائے[4]

قتل خطا کے بارے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ	یہ مسلمان کا کام نہیں کہ کسی مسلمان کو قتل کرے،
مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا	ہاں غلطی سے ایسا ہوسکتا ہے۔ جو شخص غلطی سے

---

[1] ابن کثیر: تفسیر ۱/۵۳۸ [2] جصاص: احکام القرآن ۲/۲۹۹۔ رد المحتار علی الدر المختار ۵/۴۶۷-۴۶۸
[3] ہدایہ ج ۴/۵۵۶-۵۵۷ [4] بدایۃ المجتہد ۲/۴۲۲

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ	کسی مسلمان کو قتل کردے وہ ایک مسلمان
وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا	غلام کو آزاد کرے اور اس کے گھر والوں کو
أَن يَصَّدَّقُوا ۚ ...... فَمَن	دیت پہنچائے ...... جس شخص کو غلام میسر
لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ	نہ ہو وہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے۔
مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَ	یہ اللہ سے توبہ کرنے کا طریقہ ہے۔ اور
كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝	اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

(النساء: ۹۲)

قتل خطاء کے احکام

قتل خطاء سے حسب ذیل چیزیں لازم آتی ہیں۔

۱۔ کفارہ۔ اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کیا جائے۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو دو ماہ لگاتار بغیر ناغہ کے مسلسل روزے رکھے جائیں۔

۲۔ دیت۔ فقہاء کے نزدیک قتل خطاء کی دیت مجرم کے "عاقلہ" پر واجب ہوگی۔[۱]

۳۔ گناہ۔ فقہ حنفی کے مطابق قتل خطاء سے گناہ لازم آتا ہے لیکن یہ گناہ قتل عمد سے کم ہوتا ہے۔ اس میں قتل کے ارادہ کا گناہ تو نہیں ہوگا البتہ نفس قتل کا گناہ ہوگا۔ کفارہ اسی کے لئے ہے۔ اسی وجہ سے مقتول کی میراث سے بھی وہ محروم ہوگا۔[۲]

قرآن مجید میں قتل عمد اور قتل خطاء ہی کا ذکر ہے اس لئے امام مالک اور بعض دوسرے فقہاء ان ہی دو قسموں کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قتل کی جتنی صورتیں ہو سکتی ہیں وہ ان دو قسموں کے تحت آجاتی ہیں۔ ان کے نزدیک قتل خطاء یہ ہے کہ آدمی کا کوئی عمل (جیسے کنواں کھودنا) کسی کی جان جانے کا سبب بن جائے یا کوئی غیر مکلف قتل کر بیٹھے، یا کسی نے قتل کے ارادہ سے تو اقدام نہیں کیا لیکن قتل ہو گیا یا اس نے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا، جس سے بالعموم جان نہیں جاتی لیکن جان چلی گئی یہ سب قتل خطاء کی صورتیں ہیں۔ اس کے برعکس

---

[۱] آدمی کا وہ پورا حلقہ جو اس کا معاون اور مددگار ہو "عاقلہ" ہے۔ فقہ حنفی کی رو سے آدمی جس شہر میں رہتا ہے اس کے سب لوگ اس کے "عاقلہ" ہوں گے بشرطیکہ کسی ایک رجسٹر میں ان کا ریکارڈ ہو اور وہ عملاً ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ آدمی کے قبیلے کے لوگ جو اس کے عصبہ ہوں اس کے عاقلہ کہلائیں گے۔
رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۵۶۲   [۲] ہدایہ مع الکفایہ ۵/ ۱۲۲۷ — ۱۲۴۸

صورتیں قتل عمد سمجھی جائیں گی۔[1]

فقہ مالکی میں قتل عمد اور قتل خطا کی بہت سی صورتیں بیان ہوئی ہیں۔ ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔ قتلِ عمد یہ ہے کہ آدمی ناجائز طور پر کسی کی جان لے لے، چاہے وہ چھڑی سے ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس کی جان لینا چاہ رہا تھا یا نہیں یا یہ کہ اس نے زید کو قتل کرنا چاہا یا عمرو کو۔ قتل عمد یہ بھی ہے کہ کسی کو پتھر وغیرہ سے ہلاک کر دیا جائے، یا گلا گھونٹ کر یا کھانا پانی بند کر کے ختم کر دیا جائے۔ یہ سارے اقدامات قتل عمد سمجھے جائیں گے اگر وہ قتل کے ارادے سے ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کو محض تکلیف یا سزا دینا چاہ رہا تھا اور اس کی جان چلی گئی تو یہ قتل خطا ہے۔ اس میں قصاص نہیں دیت واجب ہوگی۔

اگر کسی کو زہر دے کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ قتل عمد ہوگا اور مجرم پر قصاص واجب ہوگا۔ کسی خاص شخص کو ہلاک کرنے کے لئے آدمی کوئی ذریعہ اختیار کرے جیسے اس کے راستے میں کنواں کھود دے اور وہ اس میں گر کر ہلاک ہو جائے تو یہ عمد ہوگا اور اس ذریعہ کے اختیار کرنے والے پر قصاص لازم آئے گا۔ لیکن جو آدمی مقصود تھا وہ نہ مرے بلکہ دوسرا اس سے مر جائے یا کسی خاص آدمی کا قتل مقصود نہ ہو بلکہ مطلق ضرر رسانی پیش نظر ہو تو یہ قتل خطا ہوگا اور دیت لازم آئے گی۔ بشرطیکہ مرنے والا 'محصوم' ہو۔[2] ورنہ اس کی قیمت دینی ہوگی۔ جو ذریعہ اختیار کیا گیا اس سے کسی کو ضرر پہنچانا مقصود نہیں تھا تو مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور اس ذریعہ کے اختیار کرنے والے کو کوئی سزا نہ ہوگی۔ جیسے کوئی شخص کنواں اپنی زمین میں کھودے یا کسی خالی زمین میں دوسروں کے فائدہ کی خاطر کنواں کھدوائے یا جانور اپنے گھر کے سامنے باندھے اس سے کوئی ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص نہیں دیت واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کو جو تیرنا نہیں جانتا، مذاق ہی سے سہی نہر یا کنویں میں گرا دے تو یہ قتلِ عمد ہوگا۔ لیکن جو شخص تیراکی سے واقف ہو اسے ہلاک کرنے کے ارادے سے گرائے تو یہ عمد ہوگا اگر مذاق سے گرائے تو خطا ہوگا اور دیت واجب ہوگی۔[3]

شبہ عمد

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ قتل عمد اور قتل خطا کے علاوہ ایک اور قسم شبہ عمد کے بھی

---

[1] نیل الاوطار ۷/۱۶۸   [2] یعنی آزاد ہو اور اسے 'عصمت' حاصل ہو۔ عصمت دو باتوں سے حاصل ہوتی ہے ایک ایمان سے جو ایمان لائے آئے اس کا خون بہانا حرام ہے۔ دوسرے امان سے۔ اس غیر مسلم کا بھی خون بہانا ناجائز ہے جسے اسلامی ریاست نے امان دے رکھی ہے۔

[3] تفصیل کے لیے دیکھی جائے احمد الدردیر: الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/۳۳۹، ۳۴۱

قائل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ نقل فرمایا ہے۔ اس کا ایک فقرہ یہ ہے:۔

الا إن دیۃ الخطأ شبہ العمد	قتل خطا جو عمد سے مشابہ ہو، جس میں کہ
ما کان بالسوط والعصا مأۃ من	کوڑے اور لاٹھی سے موت ہو جائے اس
الإبل منها اربعون فی بطونها	کی دیت سو اونٹ ہے، جن میں چالیس
اولادها[1]	حاملہ ہوں گی۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

عقل شبہ العمد مغلظ مثل	شبہ عمد کی دیت تو قتل عمد کی دیت کی طرح
عقل العمد ولا یقتل صاحبہ[2]	مغلظہ ہوگی لیکن اس کا ارتکاب کرنے والے
	کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

ان روایات کی سندوں پر کچھ تنقید بھی کی گئی ہے۔ لیکن امام شوکانی کہتے ہیں۔

ولا یخفی أنّ احادیث الباب	یہ بات واضح ہے کہ اس باب کی احادیث
صالحۃ للاحتجاج بها علی	احتجاج کے قابل ہیں ان سے (قتل عمد
اثبات قسم ثالث وھو شبہ	اور قتل خطا کے علاوہ) ایک تیسری قسم شبہ
العمد وایجاب دیۃ مغلظۃ	عمد ثابت کی جائے اور اس کا ارتکاب کرنے
علی فاعلہ[3]	والے پر دیت مغلظہ لازم کی جائے۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عثمان بن عفان، زید بن ثابت، ابوموسیٰ اشعری، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم اس کے قائل رہے ہیں اور صحابہ میں کوئی ان کا مخالف نہیں تھا[4]

شبہ عمد کو شبہ خطا بھی کہا جاتا ہے۔ یہ عمد اس پہلو سے ہے کہ آدمی قصد و ارادہ کے ساتھ مارتا ہے۔ خطا اس پہلو سے ہے کہ ارادہ قتل کا نہیں تھا اس لئے کہ اس نے جان لینے والا ہتھیار استعمال نہیں کیا[5]۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الدیۃ کم ھی۔ نسائی، کتاب القسامۃ، کم دیۃ شبہ العمد

۲- ابوداؤد، کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء۔ اس سلسلے کی روایات کے لئے ملاحظہ ہو بیہقی، السنن الکبری ۸/۴۳-۴۵ [3] نیل الاوطار ۷/۱۶۸ [4] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۲ [5] در المختار مع رد المحتار ۵/۳۶۸

امام ابوحنیفہ کے نزدیک شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کیا جائے جس سے جسم کے اجزا منتشر نہ ہوتے ہوں۔ چاہے وہ چیز بڑا سا پتھر یا لکڑی ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کرنا جس سے بالعموم جان چلی جاتی ہے قتل عمد ہے۔ شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کیا جائے جس سے بالعموم جان نہیں جاتی۔ اس تشریح کے پیش نظر اگر کوئی شخص کسی کو کنویں میں، یا چھت پر سے یا پہاڑ پر سے جہاں سے گرنے کے بعد آدمی کے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو گرا دے اور وہ ختم ہو جائے تو یہ صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد) کے نزدیک قتل عمد ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شبہ عمد۔ فقہ حنفی میں فتویٰ امام صاحب ہی کی رائے کے مطابق دیا گیا ہے[۵۰]۔

فقہ حنبلی میں شبہ عمد کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

آدمی کسی کو، زیادتی کے طور پر یا تادیب کے لیے، کسی ایسی چیز سے جس سے بالعموم جان نہیں جاتی، اتنا زیادہ مارے کہ اس کی جان چلی جائے۔ جیسے کوڑا، چھڑی، چھوٹا سا پتھر، گھونسا، وغیرہ۔ اسے شبہ عمد اس لئے کہا جاتا ہے کہ مارنے کی حد تک تو اس میں قصد و ارادہ ہے البتہ قتل کا ارادہ نہیں ہے (قتل اتفاقی ہے) اسی وجہ سے اسے عمد خطا بھی کہا جاتا ہے[۵۱]۔

امام شافعی کے ہاں بھی یہی تعریف ملتی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

شبہ عمد یہ ہے کہ آدمی عمداً مارے اور غلطی سے قتل ہو جائے یعنی مارنے سے قتل کرنا اس کا مقصد نہ ہو بلکہ غلطاً اس سے قتل واقع ہو جائے[۵۲]۔

قتل کی کون سی شکل عمد نہیں ہے اور کون سی شبہ عمد ہے اس میں فقہا نے جو فرق کیا ہے حقیقت میں اس کا تعلق یا تو ان آلات سے ہے جن سے قتل ہوا یا ان حالات سے جن میں کسی نے مارا (اور اس کے نتیجہ میں قتل ہوا)[۵۳]۔

شبہ عمد کے احکام: شبہ عمد سے حسب ذیل چیزیں لازم آتی ہیں:۔

۱۔ گناہ۔ جب کسی نے عمداً کسی کو مارا ہے تو اس کا گناہ اسے ضرور ہوگا۔ قتل غلطی سے ہو گیا تو اس پر قتل خطا کا کفارہ واجب ہوگا۔

۲۔ کفارہ۔ شبہ عمد کا کفارہ وہی ہے جو قتل خطا کا کفارہ ہے۔

۳۔ دیت مغلظہ۔ دیت مغلظہ سو اونٹ ہے۔ اگر اونٹوں کی جگہ کسی اور چیز کا فیصلہ ہو تو اسے مغلظہ

---

[۵۰] رد المحتار علی الدر المختار، ۵/۳۶۸ [۵۱] ابن قدامہ: المغنی ۷/۶۵۰
[۵۲] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۳۳۴ [۵۳] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۳۳۴

نہیں کہا جائے گا۔ فقہ حنفی میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ شبہ عمد میں اونٹوں کے علاوہ اور کوئی چیز دیت نہیں بن سکتی اسی لیے اسے مغلظ کہا گیا ہے[1]۔

شبہ عمد میں قصاص تو نہیں لیا جائے گا البتہ کسی سے ایک سے زائد بار یہ جرم سرزد ہو تو امام کو اختیار ہے کہ وہ قصاص لے لے[2]۔

فقہ حنفی میں قتل کی دو اور قسمیں بھی قرار دی گئی ہیں۔

۴۔ وہ قتل جو قتل خطا کے حکم میں ہو

اس کی مثال یہ دی گئی ہے کہ کوئی شخص سوتے میں کسی پر لڑھک جائے اور اس کی جان چلی جائے تو اس کا حکم قتل خطا کا ہوگا[3]۔ یہ قتل خطا سے کم تر درجہ کا جرم ہے۔ اس لیے کہ خطا کے اندر قصد و ارادہ بہرحال ہوتا ہے اور سونے والا کا کوئی قصد و ارادہ نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص کسی پر چھت سے گر پڑے یا اس کے ہاتھ سے اس پر پتھر یا لکڑی گر جائے اور وہ مر جائے یا کسی کی سواری سے کوئی ہلاک ہو جائے تو ان تمام صورتوں کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں لازم آتی ہیں جو قتلِ خطا میں لازم آتی ہیں یعنی :-

۱۔ کفارہ۔ اس لئے کہ اس نے احتیاط نہیں برتی۔ قتلِ خطا میں بھی عدم احتیاط ہی کی وجہ سے کفارہ لازم آتا ہے قاتل مقتول کا وارث ہو تو جس طرح قتل خطا میں وراثت سے محروم ہو جاتا ہے اس صورت میں بھی محروم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں بہرحال اس کا امکان ہے کہ سونے کے بہانے اس نے مقتول پر لڑھک کر اسے ہلاک کیا ہو۔ تاکہ وراثت سے فائدہ اٹھائے۔

۲۔ اس کی دیت بھی عاقلہ پر ہوگی۔

۳۔ گناہ۔ اس سے گناہ بھی ہوگا۔ اس لئے کہ بہرحال اس کی وجہ سے قتل ہوا ہے۔ اگر یہ گناہ نہ ہوتا تو کفارہ لازم نہ آتا[4]۔

---

[1] دیت کے سلسلہ میں فقہ حنفی میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ عمد میں دیت مجرم پر واجب ہوگی چاہے قتل کی دیت ہو یا جراحات کی۔ خطا میں قتل اور جراحات دونوں کی دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ شبہ عمد میں قتل ہو تو عاقلہ پر اور جراحات کی دیت مجرم پر ہوگی چاہے وہ قتل کی دیت کے برابر ہی کیوں نہ ہو جائے۔ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۴۶۸

[2] در المختار مع رد المحتار ۵/ ۴۶۸ [3] ہدایہ ۴/ ۵۵۸ [4] رد المحتار ۵/ ۴۶۹

۵۔ قتل بہ سبب

یعنی آدمی کوئی ایسا کام کرے جو دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔ جیسے کسی دوسرے کی زمین میں کنواں کھود دے یا پتھر رکھ دے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے۔ اس میں عاقلہ پر دیت تو واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ قاتل مقتول کا وارث ہو رہا ہو تو وراثت سے محروم بھی نہ ہوگا۔ اس میں قتل کا گناہ تو نہیں ہوگا البتہ دوسرے کی ملک میں کنواں کھودنے اور پتھر رکھنے کا گناہ ضرور ہوگا۔[۱]

قتل سبب کی اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ جیسے آدمی راستہ میں لکڑی رکھ دے یا تربوز وغیرہ کا چھلکا ڈال دے یا راستہ میں پانی ڈال کر کیچڑ کر دے اور وہ دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔

امام شافعی نے قتل بسبب کو قتل خطا قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کے احکام وہی ہیں جو قتلِ خطا کے ہیں۔[۲] (باقی)

---

[۱] ہدایہ مع الکفایہ ۵/۱۳۸ [۲] ہدایہ ۴/۵۵۸ رد المحتار ۵/۶۹۴

نقد و استدراک

تکرار
قرآن کا ایک اہم اسلوب

ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

تحقیقات اسلامی ۳ : ۴ اکتوبر ۱۹۸۴ء کے شمارے میں جناب عبید اللہ فہد فلاحی کا ایک مضمون "تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہیؒ کا مطالعہ)" کے عنوان سے نظر سے گزرا۔ مضمون پڑھ کر پہلا تاثر جو قائم ہوا وہ یہ کہ مضمون نگار پر سخت عجلت کی کیفیت طاری ہے۔ اسی عجلت کی بنا پر دوسری کمزوریوں کے ساتھ عربی اشعار کے اردو ترجمہ میں بعض ایسی فاش غلطیاں ہوئی ہیں جن کی توقع مضمون نگار سے نہیں کی جا سکتی تھی اور خود انھیں ان پر تعجب ہوگا۔ زیر نظر تبصرہ میں انہی کمزوریوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ یہ تبصرہ تین حصوں پر مشتمل ہے: پہلا حصہ مضمون کے عنوان سے متعلق ہے۔ دوسرے میں تحقیق و ترجمہ کی غلطیوں کو درست کیا گیا ہے، اور تیسرے میں حوالوں پر گفتگو کی گئی ہے۔

(الف)

مضمون کا عنوان جیسا کہ گزر چکا یہ ہے: "تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہیؒ کا مطالعہ)"

(۱) "تکرار" کے لفظ سے کیا مراد ہے؟ مضامین کی تکرار جسے "تصریف آیات" کہتے ہیں، یا بعض سورتوں میں بعض آیات کی تکرار جسے "ترجیع" کہتے ہیں، یا بعض الفاظ کی تکرار؟ مضمون نگار نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی ہے اور نہ اس طرح کی کوئی تقسیم ہی کی ہے۔ مضمون پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ "تکرار" سے مراد یہ ساری چیزیں ہیں، لیکن ذہن میں واضح نہ ہونے کے سبب لکھنے میں خلط ملط ہو گئیں، چنانچہ تمہید "تصریف آیات" پر ہے، اور مثال میں سورہ قمر، سورہ مرسلات اور سورہ رحمٰن کی "ترجیعات" کو پیش کیا گیا ہے اور (ص ۴۱۹-۴۲۴) چھ صفحات میں ان کی تشریح کرنے کے بعد (ص ۴۲۵) کفران نعمت کے سلسلے میں سورہ یونس اور سورہ زمر کی ملتی جلتی دو آیتوں کا مطالعہ کیا گیا ہے جن کا تعلق اصلاً تمہید کے مضمون سے ہے اور ص ۴۱۹ پر انھیں آنا تھا۔ پھر ایک عنوان قائم کیا ہے (ص ۴۲۹): "کیا تکرار کا یہ اسلوب بنی اسرائیل کے لیے خاص تھا؟" ظاہر ہے یہاں "تکرار" سے مراد جیسا کہ جاحظ اور

ابوہلال عسکری کے اقتباس سے واضح ہے۔ تفصیل واطناب اور مضامین کی تکرار ہے۔ اس کے بعد دو عنوانات (۱) "جاہلی شعرا اس اسلوب سے مانوس تھے" (ص ۲۳۰) (۲) "اس اسلوب کے بعض فوائد" (ص ۲۳۴) ہیں اور دونوں کا تعلق تکرار لفظی سے ہے۔

(۲) عنوان میں قوسین کے درمیان "افکار فراہی کا مطالعہ" لکھا گیا ہے۔ مضمون نگار کے نزدیک ان الفاظ کا مطلب کیا ہے معلوم نہیں۔ لیکن راقم السطور کے نزدیک اس مضمون کے عنوان میں یہ ضمیمہ قطعاً بے محل ہے۔ اس لیے کہ "افکار فراہی کا مطالعہ" کا مطلب یہ ہے کہ:

۱۔ اس مضمون میں مولانا فراہی کے افکار متعین طور پر ان کی کتابوں سے پیش کیے جائیں گے۔

۲۔ پھر ان کا "مطالعہ" کیا جائے گا، یعنی یہ جائزہ لیا جائے گا کہ مولانا کے یہ افکار اپنے اندر کتنی جدت وندرت رکھتے ہیں، مفسرین اور علمائے بلاغت نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے کیا مولانا نے اس پر کچھ اضافہ کیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس اضافہ کی قدر وقیمت متعین کی جائے گی، نیز قرآن مجید میں جہاں جہاں تکرار ہے وہاں مولانا کے ان خیالات کا انطباق کرکے ان کی معنویت واضح کی جائے گی۔

مگر یہاں یہ عالم ہے کہ قاری کو مولانا فراہی کے بنیادی افکار کا ہی علم نہیں ہوپاتا۔ پورا مضمون پڑھ جائیے کہیں سے اس کا پتہ نہ چل سکے گا کہ مولانا کی رائے کیا ہے؟ قدم قدم پر قدیم وجدید کتابوں کے حوالے ملیں گے مگر مولانا فراہی کا حوالہ صرف دو جگہ نظر آئے گا، پہلی جگہ ص ۲۲۱ پر "دیباچہ تفسیر سورہ اخلاص" کا جو اصل بحث سے غیر متعلق ہے۔ دوسری جگہ ص ۲۴۰ پر سورہ کافرون میں (لا اعبد ما تعبدون) الآیہ کی تکرار کے سلسلہ میں مولانا کی تفسیر کا، گویا پورے مضمون میں جو (۲۱۸ — ۲۴۲) پچیس صفحات پر مشتمل ہے اور جس میں مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ کیا جارہا ہے، خود مولانا کا یہی ایک حوالہ پایا جاتا ہے۔ اس اقتباس میں مولانا نے پہلے یہ عام اصولی بات لکھی ہے کہ "قرآن میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کردیتا ہے۔" پھر آیت کی تشریح کی ہے۔

تکرار کے سلسلہ میں (اور میری مراد لفظی تکرار ہے) مولانا کے یہاں اگر کوئی ایسی چیز ہے جسے ان کا فکر کہہ سکیں تو وہ نفیس بحث ہے جو انھوں نے تفسیر سورہ مرسلات کی ابتدا میں "سورہ کے مواقع ترجیع سے متعلق ایک اصولی بحث" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس بحث میں "ترجیع" کے بارے میں بعض اصولی و نظری باتیں کہی گئی ہیں پھر ان کی روشنی میں خاص سورہ مرسلات کی ترجیع "ویل یومئذ للمکذبین" کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس اسلوب کی خصوصیات پر تفصیلی بحث کے لیے تفسیر سورہ رحمٰن کا حوالہ دیا گیا ہے افسوس ہے مجموعۂ تفاسیر فراہی کے مترجم مولانا امین احسن اصلاحی نے اس پر کوئی حاشیہ نہیں لکھا جس سے

معلوم ہوتا کہ مولانا فراہی نے سورہ رحمٰن کی تفسیر مکمل یا نامکمل لکھی تھی یا نہیں اور اگر یہی بحث جوں کی توں نقل کردی جاتی تو قارئین کم ازکم مولانا کے افکار سے واقف ہو جاتے۔ تعجب ہے کہ سورہ مرسلات کی ترجیع کی تشریح میں انھوں نے مولانا کی تفسیر کی جانب رجوع کیا مگر غالباً عجلت میں اس پوری فصل کو جسے اس بحث کی اساس ہونا چاہیے تھا نظرانداز کردیا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی یہ قیمتی بحث ذیل میں نقل کردی جائے تاکہ قارئین کو ترجیع کے سلسلہ میں مولانا کے خیالات سے آگاہی ہو جائے۔ مولانا لکھتے ہیں:۔

"یہ سورہ ترجیع والی سورتوں میں سے ہے۔ اس میں (ویل یومئذ للمکذبین) کا فقرہ دس مرتبہ دہرایا گیا ہے۔ اس اسلوب کی خصوصیات پوری تفصیل کے ساتھ سورہ رحمٰن میں بیان ہو چکی ہیں، یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف ایک خاص امر کی طرف ہم یہاں اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ ترجیع کی خوبی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے مواقع کے لحاظ سے نہایت بامعنی اور پوری طرح موزوں ہو اور جو بات اس سے اوپر بیان ہوئی ہے اس سے پورا پورا لگاؤ رکھتی ہو، اس اعتبار سے ترجیع کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ مختلف پہلوؤں کی جامع ہو تاکہ مختلف مطالب کے ساتھ لگ سکے۔ چنانچہ یہ آیت (ویل یومئذ للمکذبین) اپنے اندر مختلف پہلو رکھتی ہے اور اسی وجہ سے مختلف مواقع کے لیے ٹھیک ٹھیک موزوں ہو گئی ہے اس کے اسلوب اور اس کے تین لفظوں میں کافی وسعت ہے۔ ذیل میں ہم اس کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

ا۔ اس کا اسلوب ایسا ہے کہ اس میں انشا اور خبر دونوں ہونے کی صلاحیت اور دونوں کا احتمال موجود ہے، خبر یہ اسلوب کا مقصد یا تو اس امر کا بیان ہوگا کہ ان منکرین کے لیے ہلاکت اور خرابی ثابت ہے، جیسا کہ فرمایا:۔

فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَيْدِيْهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُوْنَ	پس ان کے لیے خرابی ہے اس چیز کے باعث جو ان کے ہاتھوں نے لکھا اور اس کے سبب جو وہ کماتے ہیں۔ (بقرہ: ۷۹)

یا ان کے اس قول کا بیان مقصود ہے جو وہ قیامت کے دن کہیں گے۔ ان کا یہ قول قرآن مجید میں مختلف جگہ نقل ہوا ہے: مثلاً:

قَالُوْا يٰوَيْلَنَا هٰذَا يَوْمُ	وہ کہیں گے ہائے ہماری بدبختی! یہ تو قیامت

الدِّیْنِ (الصافات ۲۰) کا دن ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا (یٰس: ۵۲)
وہ کہیں گے اے ہماری بدبختی! ہم کو ہماری قبروں سے کس نے اٹھایا۔

لفظ "ویل" کی تکرار میں بھی ایک خاص راز ہے۔ اگر اس سے محض یہ مفہوم لیا جائے کہ ان کے لیے خرابی کا بیان ہے تب تو اس تکرار کا یہ فائدہ ہوگا کہ اس سے اسباب ویل کی کثرت واضح ہوگی اور اگر یہ قیامت کے دن ان کے قول کی نقل ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے اس دن اس کے بہت سے مواقع پیش آئیں گے اور وہ ہر موقع پر اپنی بدبختی کا ماتم کریں گے۔ بعض آیات سے اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً فرمایا:

وَ اِذَآ اُلْقُوْا مِنْهَا مَكَانًا ضَیِّقًا مُّقَرَّنِیْنَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُوْرًا ۝ لَا تَدْعُوا الْیَوْمَ ثُبُوْرًا وَّاحِدًا وَّ ادْعُوْا ثُبُوْرًا كَثِیْرًا ۝ (الفرقان ۱۴)
اور جب وہ ڈال دیئے جائیں گے اس کی کسی تنگ جگہ میں باندھ کر، پکاریں گے اس وقت ہلاکی کو۔ آج ایک ہی ہلاکی کو نہ پکارو، بہت سی ہلاکیوں کو پکارو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس دن ہلاکت کے اسباب اور مواقع دونوں ہی بے شمار ہوں گے

ب۔ لفظ "ویل" خود ایک جامع لفظ ہے، وہ تمام چیزیں اس کے تحت آ گئیں جو خرابی کا سبب ہو سکتی ہیں۔ غم، حسرت، پریشانی، عذاب قیامت، ہر چیز پر یہ حاوی ہے۔ بعض جگہ قرآن مجید میں اس چیز کی تصریح کر دی جاتی ہے جو "ویل" کا سبب ہوگی مثلاً

ویل للکافرین من عذاب شدید
اور خرابی ہے کافروں کے لیے عذاب سخت کے سبب سے۔

دوسری جگہ ہے:۔

فَوَیْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَیْدِیْهِمْ وَ وَیْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا یَكْسِبُوْنَ (بقرہ: ۷۹)
پس خرابی ہے ان کے لیے اس چیز کے باعث جو ان کے ہاتھوں نے لکھا اور اس چیز کے سبب جو وہ کماتے ہیں۔

فَوَیْلٌ لِّلَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ یَّوْمِهِمُ الَّذِیْ یُوْعَدُوْنَ (الذاریات)
پس ہلاکی ہے کافروں کے لیے ان کے اس دن کے سبب جس کا ان سے وعدہ کیا جا رہا ہے۔

الغرض لفظ "ویل" کسی خاص امر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ چونکہ اس کے اسباب بہت سے ہوں گے، اس لیے اس کے مواقع بھی بہت سے آئیں گے۔

ج۔ "یومئذ" کا لفظ ان تمام چیزوں کی طرف اشارہ کر رہا ہے جن کا ذکر اوپر ہوچکا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس دن ایسا ایسا ہوگا، پس اس کے حدود کی تعیین موقع کے لحاظ سے ہوگی۔

د۔ "مکذبین" کا لفظ ایک جامع لفظ ہے۔ اصلاً یہ حشر ونشر اور آیات توحید کے انکار کے لیے آیا ہے لیکن تفصیلات میں رسول اور کتاب اللہ کی تکذیب بھی اس میں داخل ہے قرآن مجید نے جا بجا ان تمام پہلوؤں کی تصریح کردی ہے۔ اور بعض آیات میں اس امر کو بھی واضح کردیا ہے کہ جو اصل کا منکر ہوگا وہ لازماً اس کے فروع اور تفصیلات کا بھی منکر ہوگا، مثلاً فرمایا:

وَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا	اور جب تم قرآن سناتے ہو تو ہم ڈال دیتے
بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ	ہیں تمہارے درمیان اور ان کے درمیان جو
بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا	آخرت پر ایمان نہیں رکھتے ایک پوشیدہ
وَّجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً	پردہ، اور ڈال دیتے ہیں ان کے دلوں پر
اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِيْۤ اٰذَانِهِمْ	غلاف کہ اس کو نہ سمجھیں اور ان کے کانوں میں
وَقْرًا ۗ وَاِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي	بہرا پن پیدا کردیتے ہیں اور جب تم قرآن میں
الْقُرْاٰنِ وَحْدَهٗ وَلَّوْا عَلٰۤى	اللہ کو تنہا ذکر کرتے ہو تو یہ نفرت کے ساتھ
اَدْبَارِهِمْ نُفُوْرًا ۝ (الاسراء: ۴۵-۴۶)	پیچھے بھاگتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ چونکہ وہ قیامت اور توحید کے منکر ہیں اس وجہ سے لازماً اس چیز کا سننا بھی ان پر شاق ہے جو ان چیزوں کی طرف ان کو دعوت دیتی ہے۔

یہاں یہ اجمالی اشارہ کافی ہے۔ اپنے مقام پر پورے شرح وبسط کے ساتھ اس کی تفصیل موجود ہے۔

اس روشنی میں آیات ذیل کا ظاہری اشارہ تو منکرین قیامت ہی کی طرف ہوگا لیکن سورہ کی آیات اس کے ایک اور پہلو تکذیب قرآن کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔

اور حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں میں صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے۔
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت ترجیع کے متعدد پہلو ہیں۔ پس سیاق و سباق سے جو پہلو زیادہ لگتا ہوا ہوگا اختیار کر لیا جائے گا۔ یہ اصولی بحث بطور مقدمہ ذہن نشین رکھنی چاہیے۔ ہم آگے موقع موقع کے اعتبار سے آیت کے مختلف پہلوؤں میں سے جو پہلو اقرب ہوگا اس کو بیان کر دیں گے"[1]

(ب)

(۱) تکرار کے سلسلہ میں جاہلی شعراء کے کلام سے جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں پہلی مثال ص ۷ پر عبید بن الابرص الاسدی کے ان دو شعروں کی ہے:

نحمی حقیقتنا وبعض القوم یسقط بین بینا
ھلا سألت جموع کندۃ اذ تولوا این اینا

"ہم اپنی حقیقت کی حفاظت کرتے ہیں جبکہ بعض قومیں کمزور اور بزدل ثابت ہوتی ہیں"

۱۔ "حقیقۃ" کا لفظ اس شعر میں اردو کی "حقیقت" کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ یہاں اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کی حفاظت اور دفاع آدمی پر فرض ہے، مثلاً عورتیں، بچے، پڑوسی وغیرہ۔ جب کہتے ہیں: "فلان یحمی حقیقتہ، حامی الحقیقۃ - من حماۃ الحقائق" تو یہی معنی مراد ہوتا ہے[2]۔ "نحمی حقیقتنا" کا ترجمہ یہ کیا جائے تو ایک حد تک مفہوم ادا ہو جائے گا: "ہم اپنی عزت و ناموس کی حفاظت کرتے ہیں"۔

۲۔ "بعض القوم" کا ترجمہ "بعض قومیں" صحیح نہیں بلکہ "بعض الناس" کے معنی میں ہے جیسا کہ شعر کی دوسری روایت میں ہے۔ یعنی "بعض لوگ" ہونا چاہیئے۔

۳۔ ترجمہ کے بعد مضمون نگار لکھتے ہیں:

"یہاں ان دونوں اشعار میں شاعر نے "این این" اور "بین بین" کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے استعمال کی ہے"۔

---

[1] مجموعہ تفاسیر فراہی ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی ۔ انجمن خدام القرآن لاہور ۱۳۹۳ھ: ص ۲۲۲-۲۲۶

[2] حماسۃ ابی تمام شرح المرزوقی تحقیق عبدالسلام ہارون و احمد امین، لجنۃ التألیف والترجمہ قاہرہ ۱۳۸۷ھ: ۱/ ۳۷، المفضلیات شرح الانباری، بیروت، سنہ ۱۹۲۰ء: ۷۰۲۔ اساس البلاغۃ زمخشری، دار المعرفۃ بیروت (حق)

"این این" کے بارے میں تو یہ بات درست ہے مگر "بینَ بینَ" کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ دونوں لفظوں کو ملا کر ایک لفظ بنا دیا گیا ہے اور اس مرکب لفظ "بینَ بینَ" کے جو معنی ہیں وہ صرف "بین" سے ادا نہیں ہوتے، اسی لیے ان میں سے کسی کو حذف نہیں کر سکتے جبکہ "این این" میں تکرار ہے اور دوسرے کو حذف کیا جا سکتا ہے۔

لسان العرب (بین) میں ہے:

"ھذا الشیُ بینَ بینَ" ای	یہ چیز "بین بین" ہے یعنی اچھی اور خراب
بین الجید والردی، وھما	کے درمیان ہے۔ یہ دو اسم ہیں جن کو ایک
اسمان جعلا واحدا وبنیا	قرار دے کر مبنی بر فتحہ کر دیا گیا۔
علی الفتح	

اردو میں بھی ہم درمیانی چیز کو "بین بین" کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قتیبہ نے تاویل مشکل القرآن میں اور باقلانی نے اعجاز القرآن میں تکرار کے سلسلہ میں صرف دوسرا شعر نقل کیا ہے جس میں "این این" کی تکرار ہے۔ مضمون نگار نے اعجاز القرآن کی یہ بحث دیکھی ہے چنانچہ عوف بن عطیہ کے شعر کے لیے (جو آگے آ رہا ہے) اس کا حوالہ نہیں دیا لیکن ابن قتیبہ کا تو حوالہ بھی دیا ہے پھر اس پر کیوں غور نہیں کیا کہ ابن قتیبہ اور باقلانی نے یہ ایک ہی شعر کیوں نقل کیا جبکہ "بین بین" میں اگر تکرار تھی تو اسے بھی نقل کرنا چاہئے تھا کہ اسی شعر سے پہلے اور متصل تھا۔

(۲) تکرار کی دوسری مثال میں ص ۷۰ ہی پر عوف بن عطیہ کا یہ شعر یوں لکھا ہے:

وکادت فزارۃ تصلی بنا فأولی فزارۃ أولی فزارۃ

(الف) خط کشیدہ کو تائے مربوطہ کے بجائے الف سے "فزارا" لکھنا چاہیے۔ مضمون نگار نے اس شعر کے لیے جن مآخذ کا حوالہ دیا ہے ان سب میں صحیح "فزارا" لکھا ہے۔ مضمون نگار نے سیبویہ اور الصاحبی کا بھی حوالہ دیا ہے۔ سیبویہ نے اس شعر سے استشہاد "ترخیم" کے مسالہ پر کیا ہے یعنی منادی کے آخر سے ایک یا دو حرف کو کم کر دینا۔ اسی طرح ابن فارس نے الصاحبی میں یہ شعر "باب القبض" میں نقل کیا ہے اور "قبض" کی تعریف کی ہے: النقصان من عدد الحروف یعنی لفظ سے بعض حروف کا کم کر دینا۔

(ب) عبید اللہ فہد صاحب نے اس شعر کا یہ ترجمہ کیا ہے:

"قریب تھا کہ فزارہ ہم سے سکون اور ہمدردی حاصل کرتی۔ افسوس ہے فزارہ پر افسوس

ہے فزارہ پر۔"

اس ترجمہ میں متعدد غلطیاں ہیں: ۔

۱۔ پہلی غلطی یہ ہے کہ "فزارہ" کو شاعر کی محبوبہ یا بیوی بہرحال عورت تصور کیا گیا ہے جیسا کہ "حاصل کرتی" سے ظاہر ہے۔ حالانکہ "فزارہ" ایک قبیلہ کا نام ہے۔

۲۔ دوسری غلطی جو نہایت تعجب خیز اور افسوسناک ہے وہ یہ کہ "تصلی" (صاد سے) کا ترجمہ "سکون اور ہمدردی حاصل کرتی" کیا گیا۔ یعنی اسے "تسلی" (سین سے) سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ "صلی فلان النار و بالنار" آگ میں داخل ہونے اور جلنے کے معنی میں عام ہے اور قرآن مجید میں مختلف شکلوں میں بیس بار سے زائد استعمال ہوا ہے۔ صرف پارہ عم میں سات بار آیا ہے۔ یہیں سے "صلی بفلان و صلی لیشر فلان" کے معنی ہیں: کسی کی شر انگیزی کا شکار ہونا۔ سیبویہ اور الصاحبی میں "تصلی" کے بجائے "تشقی" ہے جس کے معنی بدبختی اور شامت آنے کے ہیں۔ کسی وجہ سے اگر "تصلی" کو سمجھنے میں غلطی ہوگئی تھی تو "تشقی" رہنمائی کے لئے کافی تھا۔

۳۔ "أولی" یہاں اظہار افسوس کے لیے نہیں بلکہ تنبیہ اور تہدید کے لیے ہے۔ "لک" محذوف ہے۔

۴۔ "فزارۃ" یہاں غائب نہیں بلکہ مخاطب ہے۔ ترکیب میں منادی ہے، اور اس مصرعہ میں "التفات" کا اسلوب ہے۔ سندوبی کی شرح المفضلیات میں "فزارَۃ" (فتحہ کے ساتھ) غلط ہے "فزارۃُ" (ضمہ کے ساتھ) ہونا چاہیے۔

تبریزی اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں:

"تصلی بنا" أی تُمنی بشرنا۔ و "فزارۃ" منادی مفرد، و "أولی فی موضع المبتدأ، وخبرہ محذوف۔ کأنہ قال: أولی لک۔ والکلام وعید وتکریر "أولی" تاکید للوعید[1]

طرفہ تماشہ تو یہ ہے کہ مضمون نگار نے سیبویہ کا حوالہ دیا ہے اور اسی کے حاشیہ پر الاعلم الشنتمری کی یہ شرح موجود ہے:

یقول: کدنا نوقع بفزارۃ فتشقی بنا لولا فرارھم وتحصنھم منا (یعنی شاعر کہتا ہے کہ اگر فزارہ نے راہ فرار اختیار نہ کی ہوتی اور خود کو محفوظ نہ کر لیا ہوتا تو قریب تھا کہ ہم ان کو تباہ و

---

[1] شرح المفضلیات۔ تحقیق محمد البجاوی، دار نہضۃ مصر: ۱۳۸۸۔

برباد کر دیتے اور ہمارے ہاتھوں ان کا براحال ہوتا)

سیرافی نے بھی اسی سے ملتی جلتی شرح لکھی ہے[1]۔ مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں مفضلیات کی روایت کے مطابق جس میں " تصلی " ہے شعر کا ترجمہ یوں ہوگا:

قریب تھا کہ قبیلۂ فزارہ ہماری (جنگ کے شعلوں کی) لپیٹ میں آتا (مگر بچ گیا) سو

خبردار اے اہل فزارہ خبردار (اب ہمارے منہ نہ لگنا)

(۳) تکرار کی تیسری مثال میں ص ۱۷ پر مہلہل بن ربیعہ کا مشہور رائیہ قصیدہ پیش کیا ہے، جو اپنے بھائی کلیب کی موت پر اس نے کہا تھا۔ اس قصیدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

" یہ پہلا قصیدہ ہے جس میں تیس اشعار ہیں اور ترجیع کا بند دس بار استعمال کیا گیا ہے۔"

" ترجیع کے بند " سے مضمون نگار کی مراد ایک مصرعہ " علی أن لیس عدلا من کلیب " کی تکرار ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس تحقیق کا ماخذ کیا ہے؟ کیسے معلوم ہوا کہ یہ قصیدہ صرف تیس اشعار پر مشتمل ہے اور یہ تکرار صرف دس شعروں میں ہے۔ مضمون نگار نے اس قصیدہ کے لیے جن ماخذ کا حوالہ دیا ہے وہ بالترتیب انھیں کے لفظوں میں یہ ہیں:

۱۔ القالی ابوعلی، کتاب الامالی ۲/ ۱۲۹

۲۔ مہذب الاغانی ۱/ ۱۹۰

۳۔ فواد افرام البستانی، المہلہل ۱۹۳۹ء ص: ۶-۷

جب ہم ان مذکورہ ماخذ کی جانب رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ

۱۔ امالی اور مہذب میں بے شک اشعار کی تعداد تیس ۳۰ ہے مگر بستانی کی کتاب میں (جس کا حوالہ سن طباعت کے ساتھ دیا گیا ہے اور وہی اصل ماخذ ہے) قصیدہ کے کل اشعار کی تعداد پینتیس ۳۵ ہے[2]

۲۔ تکرار والے اشعار کی تعداد بستانی میں بیشک دس ۱۰ ہے۔ مگر امالی اور مہذب میں صرف سات ۷ ہے، اور ان سات میں سے چار اشعار بستانی میں نہیں ہیں، جبکہ بستانی کے پانچ اشعار سے امالی اور مہذب خالی ہیں۔

---

[1] شرح أبیات سیبویہ، تحقیق محمد علی سلطانی، دارالمامون، دمشق ۱۹۷۹ء، ۲: ۲۱

[2] بستانی کی کتاب المہلہل مجھے یہاں نہیں مل سکی۔ اس کے حوالہ کے لیے میں برادرم ابوسعد اصلاحی صاحب علی گڑھ کا ممنون ہوں۔

۳۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خود مضمون نگار کے مذکورہ آخذ میں قصیدہ کے کل اشعار کی تعداد (۲۵+۴ =۲۹) انتالیس ہوئی اور تکرار کے اشعار (۱۰+۴=۱۴) چودہ بار آئے ہیں۔

۴۔ مزید براں اسی لبستانی کی کتاب میں جہاں سے مضمون نگار نے اشعار نقل کئے ہیں، پہلے ہی شعر پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

"قال أبو هلال العسكري: إن المهلهل يكرر هذا الشطر في اكثر من عشرين بيتا"[۱] (ابو ہلال عسکری نے لکھا ہے کہ مہلہل نے اس مصرعہ کی تکرار بیس سے زائد اشعار میں کی ہے!

خامہ انگشت بداں کہ اسے کیا لکھیے!

اور سنئے۔ امالی الیزیدی میں اس قصیدہ کے اکتالیس اشعار منقول ہیں[۲]۔ اور علامہ عبدالعزیز میمنی نے لکھا ہے کہ کتاب البسوس میں یہ قصیدہ پچاس اشعار پر مشتمل ہے[۳]۔ افسوس ہے یہ کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے اس لیے یہ بتانا ممکن نہیں کہ متعین طور پر تکرار کتنے شعروں میں ہے۔ بہرحال اس تفصیل سے اتنا تو معلوم ہو ہی گیا کہ مہلہل کے اس قصیدہ میں تیس کے بجائے پچاس اشعار ہیں اور مصرعہ کی تکرار دس کے بجائے بیس سے زائد اشعار میں وارد ہوئی ہے۔

(۴) مہلہل کے مذکورہ اشعار میں جس مصرعہ کی تکرار ہوئی ہے وہ یہ ہے:

على أن ليس عدلا من كليب

اس مصرعہ کا ترجمہ پہلے اور دوسرے شعر میں یہ کیا گیا ہے:

۱۔ قاتل کا کلیب سے کیا مقابلہ ہو سکتا تھا۔

۲۔ قاتل کلیب کا ہمسر ہی نہیں تھا۔

یہی ترجمہ صحیح ہے۔ اس کے بعد تیسرے شعر سے لے کر دسویں شعر تک یعنی باقی آٹھ اشعار میں اس مصرعہ کا ترجمہ بالکل غلط ہے۔ ملاحظہ ہو۔

۳۔ کلیب کا کوئی مدمقابل نہ تھا۔

---

[۱] دیکھئے کتاب الصناعتین۔ دار الکتب العلمیہ، بیروت: ۲۱۳۔ یہ کتاب بھی مضمون نگار کے مآخذ میں سے ہے۔

[۲] امالی الیزیدی طبع حیدرآباد، تصویر عالم الکتب بیروت: ۱۴۰

[۳] سمط اللآلی، دار الحدیث، بیروت، طبع دوم۔ ۱۴۰۴ھ: ۷۵۴

۴۔ کلیب کی کوئی نظیر نہ تھی۔

۵۔ کلیب کا حریف بننا ممکن نہ تھا۔ الخ

(۵) اب پہلا شعر ملاحظہ ہو:

علی أن لیس عدلاً من کلیب　　إذا خاف المغار علی المغیر

۱۔ یہ شعر امالی اور مہذب الاغانی میں نہیں ہے۔ صرف تیسرے ماخذ یعنی بستانی کی کتاب میں ہے مگر بستانی میں "علی" کے بجائے "مِن" ہے۔ پھر کیا یہ کاتب کی غلطی ہے کہ اس نے "مِن" کو بدل کر "علی" کر دیا؟ بظاہر ایسا نہیں ہے اس لیے کہ دونوں میں بہت بعد ہے راقم السطور کا گمان ہے کہ مقالہ نگار نے یہ "علی" کی روایت شعراء النصرانیہ سے نقل کی ہے[1] اگرچہ اس کا حوالہ نہیں دیا ہے حالانکہ بستانی کی روایت زیادہ صاف تھی اور انھوں نے ترجمہ اسی کے مطابق کیا ہے۔ موجودہ صورت میں جبکہ انھوں نے "علی" کو اختیار کیا ہے۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ بستانی کی روایت میں "المُغار" اسم مفعول ہے اور "خاف" کا فاعل۔ موجودہ صورت میں "خاف" کا فاعل ضمیر ہے جس کا مرجع کلیب ہے۔ "المُغار" مصدر میمی ہے اور ترکیب میں مفعول بہ منصوب۔ اس لیے کہ "خاف علیہ" کے معنی "اس سے ڈرنے" کے بجائے "اس کے لیے کسی چیز سے ڈرنے" کے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے

إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ　　مجھ کو تمہارے لیے ایک بڑے (سخت)

يَوْمٍ عَظِيمٍ ○ (اعراف ۵۹)　　دن کے عذاب کا اندیشہ ہے۔

اس کی مثالیں بہت ہیں۔ صحیح ترجمہ اس مصرعہ کا "علی" کی صورت میں یہ ہوگا:

جبکہ کلیب کو اندیشہ ہوتا کہ خود حملہ آور دشمن کے حملہ کی زد میں آ جائے گا۔

(۶) دوسرا شعر ہے:

علی أن لیس عدلاً من کلیب　　إذا طرد الیتیم عن الجزور

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے:

جبکہ یتیم کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جاتا تھا۔

---

[1] شعراء النصرانیہ علویس شیخو، بیروت ۱۸۹۰ء: ۱۶۹۔ اگر یہ گمان صحیح ہے تو شعراء النصرانیہ میں مہلہل کا قصیدہ چھتیس[2] اشعار پر مشتمل ہے اور تکرار گیارہ اشعار میں ہے۔ ابو ہلال عسکری کا قول اس میں بھی حاشیہ میں نقل کیا ہے۔

"یتیم کو جڑسے اکھاڑ پھینکنا" نہ عربی کا محاورہ ہے نہ اردو کا! یہاں بھی عبید اللہ فہد صاحب سے نہایت فاش غلطی ہوئی ہے جس کی توقع ان سے نہ تھی، متن میں لفظ "المجزور" (زسے) صحیح لکھا ہے مگر موصوف نے ترجمہ "المجذود" (جذذ کی جمع بمعنی جڑ) کا کیا۔ سوچنا چاہیے تھا کہ اگر یہ لفظ "المجذود" ہے تو "طرد" (بھگانا) سے اس کا کیا تعلق ہے؟ یہ بھی اسی "عجلت" کا کرشمہ ہے جس کا ذکر اوپر گذرا۔ "جزور" (زسے) اس اونٹنی کو کہتے ہیں جسے ذبح کیا جائے یا جو ذبح کے قابل ہو۔ اسی سے "جزار" قصاب کو کہتے ہیں اور مذبح کو "مجزرہ" مطلب یہ ہے کہ جب شدت قحط سے یہ حال ہو کہ یتیموں کو دسترخوان سے بھگایا جائے تو اس وقت کلیب کی داد و دہش میں مذکور شخص اس کی ہمسری نہیں کرسکتا تھا۔

(۷) تیسرا شعر ہے:

علی أن لیس عدلا من کلیب　　　إذا ماضیر جار المستجیر

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ یہ کیا ہے: جبکہ پناہ کے طالب کے پڑوسی پر ظلم کیا جاتا تھا

۱۔ مضمون نگار کے تینوں ماٰخذ شعراء النصرانیہ اور دوسرے ماٰخذ میں بھی جو میرے سامنے ہیں "ضیر" (رسے) کے بجائے "ضیم" (مسے) ہے۔ اگر کاتب نے ترمیم کی ہے تو اس کی عربی دانی شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ اس لیے کہ معنی میں فرق نہیں آنے دیا۔

۲۔ مضمون نگار کے ابتدائی دونوں ماٰخذ امالی اور مہذب الاغانی میں "جار المستجیر" کے بجائے "جیران المجیر" ہے امالی الیزیدی اور امالی المرتضٰی[۱] میں بھی ایسا ہی ہے۔ شعراء النصرانیہ میں جو غالباً لبستانی کا ماٰخذ ہے "جار المستجیر" کی روایت ہے مگر دوسری روایت کا بھی حوالہ حاشیہ میں دیا ہے۔ امالی الیزیدی اور امالی المرتضٰی میں ایک اور شعر ہے جس میں "جار المستجیر" آیا ہے۔ مرتضٰی کی روایت ہے:

علی أن لیس عدلا من کلیب　　　إذا ملخام جار المستجیر

(یزیدی میں "خام" کے بجائے "خار" ہے معنی دونوں کے یکساں ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں یہ دو علیحدہ اشعار ہیں جن کو لبستانی اور شعراء النصرانیہ کی روایت میں گڈمڈ کر دیا گیا ہے۔ مضمون نگار نے اپنے مستند ماٰخذ کی روایت چھوڑ کر لبستانی پر اعتماد کیا جو صحیح نہیں تھا۔ بہرحال "جار المستجیر"

---

[۱] تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، الحلبی، طبع دوم ۱۳۸۷ھ ۱: ۱۲۲

میں "جار" کا ترجمہ "پڑوسی" کے بجائے "پناہ دینے والا" کیا جائے گا۔ عربی میں "جار" پڑوسی کو بھی کہتے ہیں، پناہ دینے والے کو بھی اور جسے پناہ دی جائے اس کو بھی[1]۔ یہاں مستجیر (پناہ کا طالب) کے ساتھ آیا ہے تو اس کے معنی مجیر (پناہ دینے والا) ہوں گے۔ مطلب یہ ہوگا کہ جو دوسروں کو پناہ دیتے تھے وہی ظلم وستم کا نشانہ بن رہے ہوں۔ مستند روایت "جیران المجیر" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب پناہ دینے والے کے پناہ گزینوں پر زیادتی ہو رہی ہو اور وہ بزدلی و کمزوری کا ثبوت دے رہا ہو۔

(۸) پانچواں شعر ہے:

علی أن لیس عدلاً من کلیب إذا خاف المخوف من الثغور

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ یہ کیا ہے: جبکہ بزدل سرحدوں سے خوف کھانے لگتے تھے۔

یہاں بھی مضمون نگار نے امالی القالی اور مہذب الاغانی کی مستند روایت "خیف" کو اختیار نہیں کیا۔ امالی الیزیدی اور امالی المرتضی میں بھی "خیف" ہی ہے۔ اس صورت میں "المخوف" مرفوع نائب فاعل ہوگا۔ اور "خاف" کی صورت میں اس کا فاعل کلیب اور "المخوف" منصوب مفعول بہ ہوگا۔ شعراء النصرانیہ میں "خاف المخوف" (ضمہ کے ساتھ) لکھا ہے جو غلط ہے۔ مضمون نگار نے غلطی یہ کی ہے کہ "المخوف" کا ترجمہ "بزدل" کیا یعنی خائف کے معنی میں لیا ہے جبکہ "مخوف" خطرناک اور خوفناک کے معنی میں ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہے:

جبکہ کلیب کو خطرناک سرحدوں کی جانب سے اندیشہ ہوتا۔

(۹) ص ۲۷ پر حارث بن عباد کے نام میں "عبّاد" کو عین مفتوحہ و با مشددہ سے جبار کے وزن پر لکھا ہے۔ یہ نہ کاتب کی غلطی ہے نہ مضمون نگار کی، بلکہ مضمون نگار کے ماخذ شعراء النصرانیہ کے مصنف لوئیس شیخو کی غلطی ہے۔ اس نے ہر جگہ ایسا ہی لکھا ہے۔ صحیح نام "عُباد" (عین مضمومہ و با مخففہ سے بروزن غبار) ہے۔ مہلہل کے مذکورہ بالا قصیدہ کا ایک شعر ہے:

هتکت به بیوت بنی عُبادٍ وبعض القتل أشفی للصدور

"عبّاد" تشدید کے ساتھ پڑھیں گے تو شعر وزن سے خارج ہو جائے گا[2]۔

(۱۰) حارث بن عباد کے قصیدہ کا پہلا شعر جو بہت مشہور ہے یہ ہے:

قربا مربط النعامة منی لقحت حرب وائل عن حیال

---

[1] ملاحظہ ہو لسان العرب (جور) [2] مزید دلائل کے لیے دیکھئے سمط اللآلی: ۵۷

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے: وائل کی جنگ طلب مبارزت سے پھر بھڑک اٹھی ہے۔
یہ "طلب مبارزت" کس لفظ کا ترجمہ ہے؟ اگر "حیال" کا ہے تو صحیح نہیں۔ "لقحت الناقه عن حیال" کے معنی ہیں: ایک عرصہ کے بعد اونٹنی حاملہ ہوئی۔ جنگ کو اونٹنی سے تشبیہ دی ہے، کہتا ہے کہ وائل کی جنگ ایک مدت کے سکون کے بعد پھر چھڑ گئی ہے۔
(۱۱) ص ۴۷ پر عمرو بن کلثوم تغلبی کے معلقہ کا یہ شعر نقل کیا ہے:

بأی مشیئة عمرو بن هند تطیع بنا الوشاة و تزدرینا

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے: تم ہم سے چاکری کرانا چاہتے ہو اور ہمیں حقیر سمجھتے ہو۔
"چاکری کرانا" کہاں سے آگیا؟ "الوشاة" کا ترجمہ کیوں نہیں کیا گیا؟ "اطاع" کے معنی ہیں کسی کی بات سننا، ماننا، اطاعت کرنا۔ "الوشاة" جمع ہے "الواشی" کی اور "تطیع" کا مفعول بہ ہے۔ مراد شاعر کے بدخواہ اور دشمن ہیں جو اس کے قبیلے کے خلاف بادشاہ کے کان بھرتے ہیں۔ صحیح ترجمہ یہ ہے: تم ہمارے بارے میں ہمارے دشمنوں کی سنتے ہو اور ہم کو حقیر سمجھتے ہو۔

(ج)

(۱) کسی کتاب کا اقتباس نقل کیا جائے تو اصول یہ ہے کہ اگر اس کے الفاظ جوں کے توں نقل کئے جائیں تو منقولہ عبارت کو واوین کے اندر رکھنا چاہیے اور حوالہ بھی دینا چاہیے، تاکہ قاری کو واضح طور پر معلوم ہو کہ یہ فلاں کی عبارت ہے اور اس کے الفاظ خود مضمون نگار کے الفاظ یا کسی اور اقتباس کے الفاظ سے خلط ملط نہ ہونے پائیں۔ لیکن اگر کسی مصنف کے خیالات کو اپنے لفظوں میں بیان کیا جائے تو صرف حوالہ دینا کافی ہے۔
عبید اللہ فہد صاحب دوسری کتابوں سے لفظ بہ لفظ نقل کرتے ہیں مگر بغیر واوین کے اور آخر میں صرف حوالہ دیتے ہیں جس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ منقولہ عبارت کہاں سے کہاں تک ہے اور ان کے الفاظ کتنے ہیں، مثلاً سورہ کافرون کے سلسلہ میں لکھتے ہیں (۷۹ - ۸۰)
"سورہ کافرون کو دیکھئے۔ پہلے فرمایا کہ "اے کافرو نہیں پوجتا ہوں جسے تم لوگ پوجتے ہو اور نہ تم پوجتے ہو جسے میں پوجتا ہوں" پھر اسی مضمون کا اعادہ اگلی چوتھی اور پانچویں آیات میں کیا گیا ہے:

وَلَآ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ

بلاغت کا تقاضا تھا کہ یہ اعلان براءت نہایت واضح اور موکد لفظوں میں کیا جاتا اور یہ بلاغت

قرآن کی خصوصیت ہے کہ اس میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی، وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ پس لفظ "عابدون" مستقبل کی تمام امیدوں کا خاتمہ کر رہا ہے اور "عبدتم" میں ان کے دین آبائی سے بیزاری کا اعلان ہے اور مقابلتہً اس میں زیادہ شدت اور نفرت کا اظہار ہے اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے۔"

"اظہار ہے"، پر حاشیہ ۱۷ کے تحت مجموعہ تفاسیر فراہی: ۳/۷۶ کا حوالہ دیا ہے اور "موجود ہے" پر حاشیہ ۱۸ کے تحت سورہ انبیاء کی آیت درج کی ہے۔ ان دونوں حاشیوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ:

۱۔ "اظہار ہے" تک مولانا فراہی کا اقتباس ہے مگر ابتدا کہاں سے ہوتی ہے اس کا پتہ نہیں چلتا

۲۔ جملہ "اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے" مولانا فراہی کا نہیں ہے بلکہ مضمون نگار کا نتیجۂ فکر ہے اور خود انھوں نے مولانا کی تشریح کی تائید کے طور پر اسے نقل کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

۱۔ "بلاغت کا تقاضا" سے لے کر "سورہ انبیاء میں ہے" تک پوری عبارت مولانا فراہی کی ہے۔[1]

۲۔ فرق یہ ہے کہ مولانا نے سورہ انبیاء کی آیت بھی متن میں لکھی ہے اور مضمون نگار نے اسے حاشیہ میں کر دیا ہے۔

(۲) یہ بھی غنیمت تھا مگر اس وقت ہماری حیرت کی انتہا نہ رہی جب یہ دیکھا کہ بہت سی عبارتیں دوسری کتابوں سے لفظ بہ لفظ یا معمولی تصرف کے ساتھ نقل کی ہیں اور سرے سے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ ذیل میں دونوں قسم کی مثالیں دی جاتی ہیں:

۱۔ ص ۶۲ پر لکھا ہے:

اس کے بعد وہی (آیت ترجیع ہے اور اس کا موقع یہ ہے کہ دوبارہ پیدا کئے جانے پر جو شبہات وارد کئے جا رہے ہیں ان کی تردید کے لیے تو خود ان کی خلقت ہی کافی ہے۔ ایک دن وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے اور وہ جھٹلانے والوں کے لیے بڑی ہی خرابی کا دن ہوگا)

"آیت ترجیع" سے "دن ہوگا" تک کی عبارت جو ہم نے قوسین کے درمیان لکھی ہے لفظ بہ لفظ تدبر قرآن جلد ہشتم ص ۱۳۹ سے ماخوذ ہے۔

۲۔ ص ۶۳ پر ہے:

"اس سورہ کی ایک ایک ترجیع اپنے محل میں اس طرح جڑی ہوئی ہے جس طرح انگشتری میں نگینہ ہوتا ہے"

---

[1] "بھی موجود" مجموعہ تفاسیر طبع دوم میں نہیں ہے۔ غالباً مضمون نگار نے اس کا اضافہ کیا ہے۔

یہ عبارت لفظ بلفظ تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۱۹ سے ماخوذ ہے۔

۳۔ اسی صفحہ ۶۲ پر ہے:

" ہر قدم پر تمہارے سامنے تمہارے رب کی وہ نعمتیں موجود ہیں جو تمہیں مسؤلیت کا احساس دلا رہی ہیں لیکن تم انکار کیے جا رہے ہو تو اس کی کن کن عنایتوں کی تکذیب کرو گے؟"

یہ عبارت تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۳۲ پر ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ تدبر میں "مسؤلیت کا احساس دلا رہی ہیں" کی جگہ پر "روز باز پرس کی یاددہانی کرا رہی ہیں" اور "عنایتوں" سے پہلے "نعمتوں" کا لفظ بھی ہے۔

۴۔ ص ۶۲ پر یہ عبارت "گزرے ہوئے واقعات، تاریخ کے آثار اور آزمائی ہوئی سنت اللہ سے شہادت پیش کی ہے" ذرا تصرف سے مجموعۂ تفاسیر: ۲۳۱ سے ماخوذ ہے۔

۵۔ ص ۶۴ پر "جس خدا کی عظمت و شان کا حال یہ ہے کہ مشرق و مغرب سب اس کے زیر نگیں ہیں اگر اس کے انذار کو ہوائی سمجھتے ہو تو آخر اس کی کن کن عظمتوں کا انکار کرو گے" ذرا تصرف سے تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۲۴ سے ماخوذ ہے

۶۔ اسی صفحہ ۶۴ پر "اگر ان روشن شواہد کے بعد بھی تم یہ سمجھتے ہو کہ تمہارے دیوی دیوتا خدا کی پکڑ سے تم کو بچالیں گے تو آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے؟" معمولی تغیر کے ساتھ تدبر قرآن کے سابق الذکر صفحہ پر ہے۔

۷۔ ص ۶۳ پر یہ نو (۹) سطروں کی طویل عبارت: "یہاں منکرین حق کو...... جھٹلاؤ گے" تدبر جلد ہفتم ص ۱۲۰ سے معمولی تغیر کے ساتھ ماخوذ ہے۔

(۳) صفحہ ۶۱ پر ایک اور ہی اعجوبہ ہے، سات سطروں کی اسی عبارت "اس آیت سے پہلے یہ بات ارشاد ہوئی...... کیوں بے قرار ہو" کے آخر میں حوالہ الکشاف ۴: ۴۴۹ کا ہے، حالانکہ یہ پوری عبارت معمولی تصرف کے ساتھ تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۰۰ سے ماخوذ ہے۔

اسی طرح ایک طویل پیراگراف دس سطروں کا جو ص ۶۱ پر "یہاں خطاب ان متمردین اور ہٹ دھرم لوگوں سے ہے" سے شروع ہوتا ہے اور ص ۶۲ پر "بڑی سے بڑی تفصیل کے اندر بھی سما نہیں سکتی" پر ختم ہوتا ہے، اس کے آخر میں تفسیر ابن کثیر ۴: ۲۶۰ اور تفسیر فی ظلال القرآن ۲۹: ۲۴۴ کا حوالہ ہے۔ گویا پورے پیراگراف میں جو بات کہی گئی ہے وہ دونوں مذکورہ تفسیروں سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ واقعہ کچھ اور ہی ہے ابتدائی سات سطریں تدبر قرآن جلد ہشتم ص ۱۲۳ سے ماخوذ ہیں۔ آخری تین سطروں کے بارے میں گمان تھا کہ شاید وہ ابن کثیر اور فی ظلال القرآن میں ہوں مگر ان دونوں کتابوں کے مذکورہ صفحات

میں بھی ایسی کوئی بات نہیں اب یہ گتھی عبید اللہ فہد صاحب ہی حل کر سکتے ہیں!

(۴) بعض ایسی کتابوں کا حوالہ مضمون نگار نے دیا ہے جنھیں خود انھوں نے غالباً نہیں دیکھا ہے۔ بلکہ کسی اور کتاب میں ان کا حوالہ نظر آیا اور وہیں سے نقل کر لیا۔ آپ اسے بدگمانی کہہ سکتے ہیں مگر اس کے بغیر چارہ بھی نہیں مثال کے طور پر ص ۷۰ پر عوف بن عطیہ کے شعر کے سلسلہ میں انھوں نے پانچ کتابوں کا حوالہ دیا ہے۔ ۱۔ المفضل ابوالعباس، المفضلیات، بتشریح حسن السندوبی ۱۳۴۵ھ ص ۱۹۹ ۲۔ الصاحبی ص ۱۹۲ ۳۔ سیبویہ ۱: ۳۳۱ ۴۔ تاویل مشکل القرآن ص ۱۸۳۔ ۵۔ الباقلانی اعجاز القرآن، تحقیق السید احمد الصقر[1] دار المعارف مصر ص ۱۹۰۔

ان پانچ ماخذ میں سے دو کتابیں الصاحبی اور سیبویہ ہمارے خیال میں انھوں نے خود نہیں دیکھی ہیں بلکہ ان کا حوالہ اعجاز القرآن یا تاویل مشکل القرآن کے حاشیہ سے نقل کیا ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ

۱۔ دوسرے ماخذ کے برخلاف ان دونوں کتابوں کا حوالہ نامکمل ہے۔ سیبویہ کی تاریخ طباعت و مقام طباعت اور الصاحبی کے مصنف اور تاریخ و مقام طباعت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

۲۔ سیبویہ کے اس ایڈیشن کے حاشیہ پر الاعلم شنتمری کی شرح شواہد چھپی ہے۔ نیز سیبویہ اور صاحبی کی روایت میں "تصلی" کی جگہ "تشقی" ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اگر مضمون نگار نے یہ کتابیں خاص طور پر سیبویہ دیکھی ہوتی تو شعر کے ترجمہ میں اتنی غلطیاں نہ کرتے۔

(۵) ص ۱۷۰ پر مہلہل کے اشعار کے لیے بالترتیب تین کتابوں امالی القالی، مہذب الاغانی اور فواد افرام بستانی کا حوالہ دیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اشعار امالی القالی سے ماخوذ ہیں، حالانکہ جیسا گزر چکا یہ اشعار آخری کتاب بستانی کی المہلہل سے ماخوذ ہیں۔ صحیح طریقہ یہ تھا کہ یہ اشعار امالی القالی سے نقل کئے جاتے جو قدیم اور مستند ماخذ ہے۔ مہذب الاغانی کا حوالہ بھی دیا جا سکتا تھا اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی اس لیے کہ اس نے بھی امالی وغیرہ ہی سے یہ اشعار نقل کیے ہیں۔ امالی کی موجودگی میں فواد افرام بستانی کی کتاب پر اعتماد کرنا کسی طرح معقول نہ تھا لیکن جب اس کو اصل ماخذ بنا ہی لیا تھا تو اس کا حوالہ پہلے دینا چاہیے تھا، بعد میں امالی وغیرہ کا ذکر ہوتا کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ امالی القالی اور مہذب الاغانی بھی مضمون نگار کی نظر سے نہ گزری ہوں اور یہ حوالہ بھی کسی اور جگہ سے نقل کر دیا گیا ہو اس لیے کہ بستانی کا حوالہ تو مکمل یعنی مصنف اور سن طباعت کے ذکر کے ساتھ ہے مگر امالی اور مہذب الاغانی

---

[1] محقق کا صحیح نام السید احمد صقر (ال کے بغیر) ہے۔

کا حوالہ بالکل ناکافی ہے۔ امالی کے صرف مصنف کا ذکر کیا گیا ہے اور تہذیب الاغانی کے نہ مصنف کا ذکر ہے نہ مقام طباعت کا۔ کہیں تو اتنا اہتمام کہ مغربی طریقہ کی پیروی میں مصنف کا نام "الفراہی حمید الدین" (ص ۸۰، حالانکہ مولانا کی کسی کتاب پر "حمید الدین" کے ساتھ "الفراہی" نہیں لکھا ہے، نہ مولانا اس طرح لکھتے تھے۔ وہ "عبد الحمید الفراہی" لکھا کرتے تھے) لکھا ہے اور کہیں کتاب کے نام ہی کو کافی سمجھ لیا گیا!

(۶) ص ۸۷ پر لکھتے ہیں:

تکرار کا یہ اسلوب تاکید کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کسی حماسی شاعر کا کہنا ہے:

إلی معدن العز المؤثل والندی   هناك هناك الفضل والخلق الجزل

اور حوالہ البلاغۃ الواضحہ کا دیا ہے! البلاغۃ الواضحہ ایک جدید درسی کتاب ہے اس کا حوالہ کسی علمی مضمون میں ہرگز مناسب نہیں ہے۔ پھر جب شاعر "حماسی" ہے تو حماسہ ابی تمام کوئی نایاب کتاب نہیں ہے۔ ہر قابل ذکر عربی مدرسہ میں موجود ہے، اور مضمون نگار تو علی گڑھ جیسی جگہ پر ہیں جہاں نفیس کتب خانے ہیں۔

حماسہ کی جانب رجوع کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ کسی شاعر کا صرف "حماسی" ہونا استشہاد کے لیے کافی نہیں ہے۔ حماسہ میں اگر ایک طرف جاہلی شعرا کا کلام ہے تو دوسری طرف عباسی دور کے شعرا مثلاً دعبل خزاعی مسلم بن الولید اور عبد اللہ بن المقفع کے اشعار بھی ہیں جو دور استشہاد کے بعد کے شعرا ہیں۔ اس لیے متعین طور پر معلوم کرنا چاہیے کہ یہ شعر کس کا ہے۔ حسن اتفاق سے یہ شعر خلف بن خلیفہ کا ہے جو جریر و فرزدق کا معاصر ہے۔

حماسہ کی جانب رجوع کرنا یہ معلوم کرنے کے لیے بھی ضروری تھا کہ "إلی معدن العز" میں حرف جر "إلی" کا تعلق کس سے ہے تاکہ صحیح ترجمہ کیا جاسکے۔ مضمون نگار نے اپنی طرف سے "چلو" کا اضافہ کرکے یہ ترجمہ کیا ہے:

"چلو عزت واقتدار کے مرکز کی طرف جو بہت عظیم ہے سراپا سخاوت ہے"

اگر حماسہ دیکھی ہوتی تو معلوم ہوتا کہ اس قطعہ کا پہلا شعر یہ ہے:

عدلت إلی فخر العشیرة والهوی   إلیهم وفي تعداد مجدهم شغل

اس کے بعد چوتھے شعر تک جسے مضمون نگار نے نقل کیا ہے مسلسل "الی" کی تکرار ہے الی معدن العز ظاہر ہے "الی فخر العشیرۃ" سے بدل ہے۔ یعنی میں نے اپنا رخ تو ان لوگوں کو بنایا ہے جو لیے ہوئے ہیں۔[1]

---

[1] دیوان الحماسۃ بروایت الجوالیقی۔ تحقیق عبد المنعم احمد صالح۔ دار الرشید۔ بغداد ۱۹۸۰ء ص ۲۷۵

(۷) اسی طرح ص ۱۴۰ پر حسین بن مطیر (رسالہ میں خطیر درج ہے، طباعت کی غلطی ہے) کے دو شعروں کے لیے اسی البلاغۃ الواضحۃ کا حوالہ دیا ہے حالانکہ انھیں بھی کسی مستند کتاب مثلاً حماسہ ابی تمام سے نقل کرنا تھا۔[1]

(۸) اسی صفحہ پر البلاغۃ الواضحۃ ہی سے یہ دو شعر بھی نقل کیے ہیں:

یا من أحسّ بنیّی اللذین هما — کالدرتین تشظی عنهما الصدف

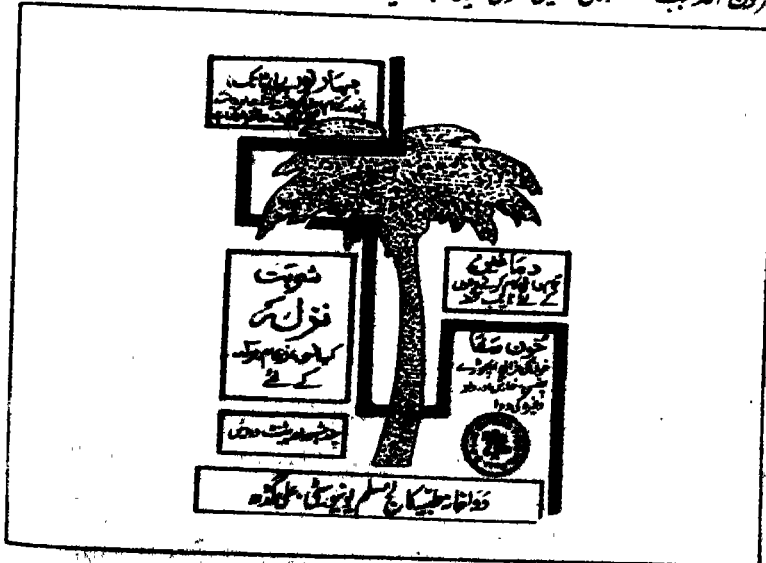
یا من أحسّ بنیّی اللذین هما — سمعی وطرفی فطرفی الیوم مختطف

اور لکھا ہے: ایک اعرابیہ اپنے بچے کا مرثیہ یوں لکھتی ہے حالانکہ یہ شعر کسی اعرابیہ کے نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے چھوٹے بھائی حضرت عبیداللہ بن عباسؓ گورنر یمن کی بیگم ام الحکیم کے ہیں۔ سنہ ۴۰ھ میں جب حضرت عبیداللہ حضرت علی سے ملاقات کو تشریف لے گئے تھے بسر بن ارطاۃ نے ان کے دو صاحبزادوں عبدالرحمٰن اور قثم کو ان کی والدہ ام الحکیم سے جو انھیں اپنے دامن میں چھپائے ہوئے تھیں چھین کر قتل کر دیا تھا۔ اس پر ام الحکیم نے یہ شعر کہے تھے۔ ماخذ میں "یا من احس" کی تکرار تین شعروں میں ہے۔ تیسرا شعر ہے:

یا من احس بنیّی اللذین هما — مخ العظام فمخی الیوم مزدهف[2]

---

[1] حوالہ سابق: ۲۶۵ [2] الکامل، المبرد، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دار نہضۃ مصر، قاہرہ ۳: ۲۶-۲۷، مروج الذہب، مسعودی، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، مطبعۃ السعادۃ، ۱۳۶۷ھ ۳: ۳۰-۳۱

ترجمہ وتلخیص

روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ
(انقلاب کے بعد)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ)

اکتوبر ۱۹۱۷ء میں جب روس میں پرولتاری انقلاب آیا تو اس سے اس کے گرد و نواح میں واقع چھوٹی چھوٹی وسط ایشیائی خان شاہیاں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہیں۔ ان خان شاہیوں میں عہد وسطیٰ کا نظام حکومت رائج تھا اور امراء کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ بیرونی دنیا میں جو سیاسی سماجی اور تہذیبی تبدیلیاں ہو رہی ہیں ان سے عوام واقف نہ ہو سکیں لیکن انقلاب روس کا پرولتاری سیلاب تین سال کے قلیل عرصے میں وسط ایشیا کی ساری خان شاہیوں کو بہا لے گیا اور یہ سب کی سب سوویت سوشلسٹ جمہوریہ کا ایک حصہ بن گئیں۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے روس میں قدیم زمانے ہی سے اسلامی علوم کے مطالعے کی روایت موجود تھی اور مخالفانہ سہی روس میں برابر اسلامی علوم کا مطالعہ کیا جاتا تھا اکتوبر انقلاب کے بعد روسیوں کی یہ روش برقرار رہی بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ انقلاب کے بعد اسلامی علوم کے مطالعے میں اضافہ ہوا تو کچھ بیجا نہ ہوگا اس کے چند در چند اسباب تھے۔ اول تو یہ کہ وسط ایشیا کی تقریباً ساری آبادی مسلمانوں پر مشتمل ہے اور یہ پورا علاقہ روس میں ضم ہو چکا تھا۔ یہاں کے عوام پر اپنی گرفت مضبوط رکھنے اور ان کو اپنا ہم گام و ہم آواز بنانے کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان کے مذہب کے بارے میں کچھ نہ کچھ کام کیا جاتا رہے دوسری وجہ یہ تھی کہ مارکسی نقطۂ نظر کو وسط ایشیا میں عام کرنے کے لیے بھی اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ وسط ایشیائی عوام کے مذہب، ان کی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ اس نہج سے کیا جائے اور اس کے نتائج اس انداز سے برآمد کیے جائیں کہ یہ لوگ خود کو سوشلسٹ اور صرف سوشلسٹ کہنے میں فخر محسوس کریں۔ خاص طور سے ان دو حقائق کو مدنظر رکھتے ہوئے روسی عالموں نے اسلامی علوم کے اپنے مطالعے کو جاری رکھا اور ان کی کتابیں حکومت کی طرف سے شائع کی جانے لگیں۔ سمرنوف نے اپنی کتاب کے چوتھے باب میں ۱۹۱۸ء سے لے کر ۱۹۳۳ء تک کے ان کاموں کا جائزہ لیا ہے جو اسلامی علوم سے متعلق ہیں درج ذیل سطور میں انہی معلومات کو اجمالاً لکھا جا رہا ہے۔

نئی روسی حکومت نے ۲۴ نومبر ۱۹۱۷ء کو ایک اعلانیہ جاری کیا جس کا مخاطب اُن مسلم عوام سے تھا "جن کی مسجدیں اور زیارت گاہیں زاری حکومت کے کارپردازوں نے ڈھادی تھیں جن کے عقاید اور تہذیب و تمدن کو ملیا میٹ کرکے رکھ دیا تھا" اس اعلانیہ میں ان عوام سے کہا گیا تھا کہ وہ اپنے عقاید، رسم و رواج پر نہ صرف قایم رہیں بلکہ اپنے تمام تمدنی اور قومی اداروں کو برقرار رکھیں۔ حکومت کے اس اعلان کے باوجود مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے میں یہ احساس باقی رہا کہ روسی حکومت ان کے عقاید، قومی و تہذیبی تشخص اور تمدنی ورثے کو مٹادینے کے درپے ہے یہی وجہ ہے کہ جب نئی حکومت کے خلاف "انقلاب مخالف قوتوں" نے سر اٹھایا تو مسلمان عوام بھی اس میں شریک ہو گئے جس کا سلسلہ ۱۹۳۰ء تک چلتا رہا۔ ایک طرف تو عوام کی یہ روش تھی دوسری طرف مسلمانوں کے جذبات کو مطمئن کرنے کے لیے نئی حکومت نے مذہبی بورڈ بنانے شروع کئے اور ان کو مالی امداد بھی دی جانے لگی۔ انقلاب کے کچھ ہی عرصے کے بعد پیٹرو گراڈ میں منعقد مسلم کانگریس نے نئی حکومت سے یہ مطالبہ کیا کہ حضرت عثمانؓ کا وہ مکتوبہ قرآن پاک کا نسخہ، جس کو زار روس کے کارندوں نے سمرقند کی ایک مسجد سے زبردستی چھین کر ریاستی عوامی کتب خانہ کی زینت بنایا تھا، مسلمانوں کو واپس کیا جائے۔ حکومت وقت نے مسلمانوں کے اس مطالبے کو تسلیم کرتے ہوئے قرآن پاک کا مذکورہ نسخہ مسلمانوں کی تحویل میں دے دیا۔

ہر نئی حکومت کی طرح روس کی سوشلسٹ حکومت کو بھی اندرونی اور بیرونی مسائل کا سامنا کرنا پڑا اس لیے قبل اس کے کہ عہد زیر بحث کی اسلامی علوم سے متعلق مطبوعات پر روشنی ڈالی جائے اُس عہد کی سیاسی صورت حال اور مذہب کے سلسلے میں کیمونسٹ پارٹی کے رویے پر ایک سرسری نظر ڈال لینی ضروری ہے تاکہ عہد زیر بحث کی مطبوعات کی معنویت اور پس منظر واضح ہو سکے اور یہ سمجھنے میں آسانی ہو کہ یہ کتابیں کس جذبے کے تحت لکھی گئی ہیں۔

۱۹۲۰ء میں لینن نے اسلام کے بارے میں کیمونسٹ پارٹی کے لائحۂ عمل کو واضح کرتے ہوئے ان تین نکات پر زور دیا۔ (۱) غیر ترقی یافتہ ملکوں میں کیمونسٹ پارٹی "بورژوائی۔جمہوری تحریکوں" کی حمایت کرے گی۔ (ب) مذہبی اور دیگر رجعت پسندانہ قوتوں اور عہد وسطائی عناصر کے خلاف کیمونسٹ پارٹی جنگ کرے گی جو امریکی اور یورپی شہنشاہیت کے خلاف اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے مسلمانوں میں چل رہی ہیں اور در پردہ وہ خوانین، زمین داروں اور مُلّاؤں کو طاقت و قوت پہونچا رہی ہیں۔ کیمونسٹ پارٹی کے ان مقاصد کو متعین کرنے کے باوجود لینن اور استالن نے اس بات پر زور دیا کہ کھیتی باڑی کرنے والے مسلمانوں کے اُن عقاید پر حملہ کرتے وقت اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ان کے احساسات

جذبات نہ بھڑکنے پائیں اور ان پر جلد بازی کے ساتھ حملہ نہ کیا جائے بلکہ سست رفتاری کے ساتھ اس عمل کو جاری رکھا جائے۔

اس سلسلۂ سخن کو برقرار رکھتے ہوئے سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے شریعت اسلامیہ کے بارے میں اسٹالن کے خیالات کا حوالہ دیا ہے اُس زمانے میں اسٹالن نے کہا تھا "حکومت ایک رواجی قانون" کی حیثیت سے شریعت اسلامیہ کا اتنا ہی احترام کرتی ہے جتنا وہ روس میں بسنے والی کسی اور قوم کے "رواجی قانون" کا احترام ملحوظ رکھتی ہے"۔ ۱۹۲۱ء میں کیمونسٹ پارٹی کے ایک اہم رکن ایس۔ ایم۔ کیروف (S. M. KIROV) نے اس سلسلے میں اپنے جن خیالات کا اظہار کیا تھا اس کا یہ حصہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اپنے تبصرہ میں نقل کیا ہے۔

"سوویتی حکومت کسی بھی حال میں کسی کے ذاتی عقیدے سے سروکار نہیں رکھتی۔ ہر شخص جس چیز کو چاہے اُس کی پرستش کرے، جو عقیدہ چاہے اختیار کرے اور جس بات پر چاہے یقین کرے، لیکن جہاں تک شریعت اسلامیہ کا سوال ہے یہ مذہبی نوعیت کی حامل ہونے کے علاوہ کچھ اور بھی ہے کیونکہ اس میں عمومی تسلط کا جذبہ بھی ملتا ہے"۔[1]

اس موقع پر تبصرہ نگار نے یہ بھی یاد دلایا ہے کہ جب کوہستانی جمہوریہ کے مسلمان زعماء کا ایک وفد کیروف سے ملا تھا اور اس نے مطالبہ کیا تھا کہ شریعت اسلامیہ کو مکمل اور کامل طور سے محفوظ رکھنے کی اجازت دی جائے تو کیروف نے اُس وفد کے ارکان سے کہا تھا کہ سوویتی حکومت کا کام یہ تھا کہ وہ بلالحاظ قبیلہ، زبان اور نسل، سوویتی طرز کی زندگی عالم وجود میں لائے۔ اگر سوویتی حکومت کے خلاف شریعت کا سہارا لے کر کوئی احتجاج کیا جاتا ہے تو "ہم ہمیشہ اُس سے جنگ کریں گے اور ہر سوویت مخالف طبقے کو تتر بتر کر دیں گے"۔ اسی کیمونسٹ پارٹی کی کانگریس میں کیروف نے کہا تھا "ہماری پارٹی کا کبھی بھی کسی نوع کا یہ مقصد نہیں رہا ہے کہ ہم تمہاری شریعت کو اپنے قبضے میں کر لیں۔ یہ تمہارا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ سے کیمونسٹ پارٹی کا کوئی بھی تعلق نہیں ہے"۔ کیروف کے یہ بیانات اُس زمانے کی یادگار ہیں جب انقلاب روس کے

---

[1] جو عبارتیں روسی زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوئی ہیں ان کو اردو میں منتقل کرتے وقت ممکن ہے کہ نشستِ الفاظ میں کچھ تبدیلی ہو گئی ہو گی ان عبارتوں کا مفہوم انگریزی عبارتوں کے مفہوم کے عین مطابق ہے۔ (ک۔ ا۔ ح)

بعد روس کے رہنے والے ایک نوع کی خانہ جنگی سے دوچار تھے۔ ان بیانات نے ایک طرف تو وسط ایشیائی مسلمانوں کے ایک بہت بڑے طبقے کو نئی حکومت کا ہمنوا بنایا دوسری طرف یہ بیانات اس بات کو بھی واضح کرتے ہیں کہ اس زمانے میں مرکزی کمیونسٹ پارٹی میں مذہب اور شریعت اسلامیہ کے سلسلے میں کتنا اختلاف رائے تھا ان بیانات سے اس بات کی بھی ایک جھلک ملتی ہے کہ مسلمانوں کا ایک طبقہ خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو "انقلابی اقدام" کی مدافعت میں ڈٹا ہوا تھا۔

روس کی مرکزی کمیونسٹ پارٹی نے جب اس خانہ جنگی پر قابو پالیا اور اپنے اقتدار کا سکہ تمام جمہوریتوں پر جما لیا تو کمیونسٹ پارٹی کی بارہویں کانگریس منعقدہ ۱۹۲۳ء سے مذہب مخالف پروپگنڈہ بالاعلان شروع کیا گیا اسی کانگریس میں ایک تجویز یہ بھی منظور کی گئی کہ مذہب مخالف تحریک چلائی جائے اور مذہب کے خلاف پروپیگنڈا کر کے رائے عامہ کو ہموار کیا جائے۔ کمیونسٹ پارٹی کی تیرہویں کانگریس میں بھی تقریباً اسی بات کا اعادہ کیا گیا مگر اسی کانگریس میں ایک اور تجویز منظور ہوئی جس کا مفہوم یہ ہے

> "یہ بات ضروری ہے کہ انتظامیہ کی طرف سے مذہب کے خلاف نبرد آزمائی اور اس کے پروپیگنڈے کو قطعی طور پر ترک کر دیا جائے اس میں یہ جز و بھی شامل ہے کہ کلیساؤں، مسجدوں، یہود کی عبادت گاہوں اور زیارت گاہوں کو بند نہ کیا جائے۔ دیہی علاقوں میں جو مذہب مخالف پروپیگنڈا کیا جائے وہ صرف سماجی اور فطری مظاہر کی مادی توضیحات پر مشتمل ہو اور خاص طور سے اس بات کا خیال رکھا جائے کہ خدا کے ماننے والوں کے مذہبی جذبات کو کوئی ٹھیس نہ پہونچے۔ ان مذہبی جذبات پر برسوں کی کاوش اور منصوبہ بند طریقے سے روشن خیالی پھیلانے سے قابو پایا جا سکتا ہے۔ یہ احتیاط مشرقی سوویتی جمہوریتوں میں خاص طور سے کرنی چاہیئے۔"

نئی انقلابی حکومت نے اس منصوبہ بند اور پُراحتیاط طریقے سے مذہب مخالف پروپیگنڈا شروع کیا کچھ مدت تک تو وسط ایشیائی عوام مذہب مخالف پروپیگنڈے کی اصل روح کو سمجھتے رہے اور اس کے خلاف اپنے رد عمل کا اظہار بھی کرتے رہے مگر دھیرے دھیرے یہ سیلاب بلا ان کو بہا لے گیا اور ملحدانہ تحریک ایک عوامی تحریک بن کر پیش منظر پر آگئی۔ اس سیاسی پس منظر کو پیش کرنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ عہد زیر بحث کی تصانیف کی زیریں لہروں تک ہماری نگاہ پہونچ جائے اور ہم ان کتابوں کی اصل روح سے واقف ہو سکیں۔

عہد زیر بحث کی ابتدا میں اسلامی علوم سے متعلق کتابوں اور کتابچوں کی اشاعت کے

ساتھ ساتھ رسالوں کی اشاعت پر بھی زور دیا گیا۔ اس سلسلے میں "قوموں کی زندگی" نامی اخبار کا ذکر خاص طور سے ضروری ہے۔ ۱۹۱۸ء میں یہ اخبار ایک روزنامہ کی حیثیت سے نکلنا شروع ہوا۔ ۱۹۲۲ء سے اس کو ہفت روزہ اخبار کی حیثیت سے شائع کیا جانے لگا پھر ایک سال بعد ۱۹۲۳ء میں اس کو ماہنامہ کر دیا گیا۔ اپنی ان تینوں شکلوں میں اس نے اسلام اور اسلامی علوم و فنون پر بہت سے مقالے شائع کیے جن میں سے چند اہم مقالوں کے عنوانات یہ ہیں۔ قرآن اور انقلاب، غریب مسلمان اور سرخ فوج، بابیت اور بہائیت۔ انقلاب روس سے پہلے، روس میں اسلامی علوم و فنون پر جو کام ہوا تھا اس میں بابیت اور بہائیت کے مطالعے کو ایک اہم جگہ حاصل تھی اور ان فرقوں کے افکار و خیالات کو اسلامی افکار و خیالات قرار دے کر ان کا ایک طرح سے بھرپور مطالعہ کیا گیا تھا۔ روسی عالموں کی یہ روش انقلاب روس کے بعد بھی برقرار رہی اور وقتاً فوقتاً وہاں کے اصحابِ علم بابیت اور بہائیت کا مطالعہ پیش کرتے رہے۔ روسی عالموں کی یہ روش کسی نہ کسی صورت میں آج بھی برقرار ہے۔ اس عہد میں اسلام سے متعلق جو مقالے منظر عام پر آئے ان کی اصل روح یہ ہے کہ اسلام میں "طبقاتی کشمکش" کے وجود کی نہ صرف نشاندہی کی جائے بلکہ اس کو محدب شیشے سے دیکھا اور دکھایا جائے اور اس بات کے ثبوت فراہم کیے جائیں کہ مسلمان مذہبی رہنما ہمیشہ سے عوام مخالف سرگرمیوں میں ملوث رہے ہیں۔ ان مقالوں کے علاوہ عہد زیر بحث کی ایک کتاب خاص طور سے قابلِ ذکر ہے جو بچا را کی بسمچی تحریک پر لکھی گئی ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر یہ بات صاف کر دی جائے کہ یہ تحریک روسی اور وسط ایشیائی کمیونسٹ مصنفوں کے نزدیک لٹیروں اور چور اچکوں کی تحریک تھی۔ سوویتی تاجیکی ادبیات کے بابائے آدم، صدرالدین عینی اور ایک دوسرے اہم تاجیکی مصنف الغ زادہ نے بسمچیوں کی انہی الفاظ میں تصویر کشی کی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ تصویر تعصبات اور تاثرات کی حامل اور یک رخی ہے۔ غالباً بسمچی جماعت اُن مسلمانوں پر مشتمل تھی جو وسط ایشیا میں روس کا غلبہ نہیں دیکھنا چاہتی تھی اور اسی جذبے کے تحت وہ نئے نظامِ حکومت سے اس وقت تک ٹکراتی رہی جب تک کہ وہ ٹوٹ کر پاش پاش نہیں ہو گئی۔

لہ جو حضرات انقلاب روس کے بعد کی وسط ایشیائی تحریکوں بالخصوص "جدیدیوں" اور "بسمچیوں" کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنا چاہیں وہ میری کتاب "محمد اقبال" مطبوعہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیں۔ (ک۔ ا۔ ق)

اسی سلسلہ میں ایک اور رسالہ کا ذکر ناگزیر ہے جو "مشرقِ نو" کے نام سے ۱۹۲۲ سے ۱۹۳۰ء تک شائع ہوتا رہا۔ اس رسالہ کا بنیادی مقصد تو یہ تھا کہ روس کے مشرقی حصے میں بسنے والے عوام کی زندگی، سماج، رسم و رواج اور مذہب کے بارے میں سیر حاصل مقالے شائع کرنے شروع کئے جن میں مشرقی ممالک کے لوگوں بالخصوص مسلمانوں کے بارے میں مفید معلومات بہم پہونچائی جاتیں۔ اس رسالہ میں شائع ہونے والے مقالے عام طور سے اعداد و شمار سے مزین اور حقائق پر مبنی ہوتے۔ رسالہ کی یہ روش نئے نظام کے کارپردازوں کو بہت دنوں تک پسند نہ آسکی۔ ان کا خیال یہ تھا کہ یہ رسالہ مطلوبہ سیاسی سطح (کمیونزم) کو چھونے میں ناکام ہے غالباً اسی لیے ۱۹۳۰ء میں جبکہ پیچیوں کی آخری ٹکڑی بھی نیست و نابود کر دی گئی تھی، اس رسالہ کی اشاعت بند کر دی گئی۔ اس رسالے میں جو اہم مضامین شائع ہوئے تھے ان کی تعداد تو کثیر ہی ہوگی مگر ہم کو ان میں سے چند ہی کے موضوعات کا علم ہو سکا ہے۔ ایک مقالہ ایشیائے کوچک کے قزلباشوں کی مذہبی تحریک پر شائع ہوا تھا، دوسرا سید احمد شہید رائے بریلوی کی جماعت مجاہدین پر اور تیسرا اُن مسلمانوں کے تصورِ اخوت پر جو ایمان کی راہ میں بندِ آزما تھے۔

عہد زیر بحث میں جن مستشرقین نے اسلام اور اسلامی علوم و فنون پر علمی اور تحقیقی کام کئے اُن میں بارتھولڈ اور کراچکوفسکی (KRACKOVSKII) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان مصنفین کی علمی تصانیف میں بارتھولڈ کی تصانیف۔ موضوع پر گرفت اور اعلیٰ تحقیقی معیار کی وجہ سے اول درجہ کی قدر و قیمت کی حامل ہیں۔ یوں تو بارتھولڈ کا تعلق مستشرقین کے قدیم دبستان فکر سے تھا مگر انقلاب روس کے بعد وہ پہلا مستشرق ہے جس نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اسلام کے بارے میں درست اور صحیح معلومات اُن روسی عوام کو فراہم کرنی چاہییں جن کی تعداد کروڑوں سے متجاوز ہے اور جو اسلام کے بارے میں بہت کم اور غلط معلومات رکھتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس نے اپنی تصانیف میں اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ وہ استخراج نتائج میں کسی نسلی، مذہبی یا لسانی تعصب کا شکار نہ ہو اور علمی انداز سے اپنی تحقیقات کے نتائج سے لوگوں کو روشناس کرائے اس سلسلے میں اس نے بہت سے وقیع علمی کام کیے جن میں اُس کی وہ کتاب سب سے زیادہ اہم ہے جس میں اسلام کا ایک عمومی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب انقلابِ روس کے فوراً بعد ۱۹۱۸ میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی تھی۔

۱۹۲۶ سے ۱۹۳۴ء تک کا زمانہ سوویت تاریخ میں اس لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے کہ ان برسوں میں کمیونسٹ پارٹی اپنی ہوشیلی صنعتی پالیسی پر نظر ثانی اور تجدید غور کر رہی تھی اس دور میں

کے نتیجے میں کمیونسٹ پارٹی نے جو اقدامات کیے اُن میں سب سے اہم اقدام لاکھوں چھوٹے چھوٹے کھیتوں کو اجتماعی کھیتوں (کالخوز) میں تبدیل کرنا تھا اس اقدام کے لیے اُن لوگوں کے عقاید اور ریت رواج پر حملہ کرنا ضروری تھا جو پرانے طریقے سے کاشت کرتے اور اپنے نظریۂ ملکیت کے تحت اپنی ایک انچ زمین بھی کسی دوسرے کے تصرف میں دینے پر آمادہ نہ تھے۔ روس کی کمیونسٹ حکومت کو اپنے زیرنگیں ان مشرقی ریاستوں میں جہاں مسلمانوں کی غالب اکثریت آباد تھی اور جہاں برائے نام ہی سہی اسلامی نظام ملکیت رائج تھا اپنے اس اقدام کے لیے سخت جدوجہد کرنی پڑی اور اس سلسلے میں حکومت نے اقدار کی شکست وریخت سے بھی دریغ نہ کیا۔ اپنے اس اقدام کے لیے روس کی کمیونسٹ حکومت کو اُن ایشانوں، درویشوں اور پیروں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جو عوام کے روحانی رہنما تھے۔ ان مذہبی رہنماؤں کا زور کم کرنے کے لیے بالخصوص عورتوں کو اُن کی تقلید سے باز رکھنے کے لیے ایک پروپگنڈا مہم شروع کی گئی جس کا ایک کام یہ بھی تھا کہ بڑی تعداد میں اسلام مخالف مقالے، کتابچے اور کتابیں شائع کر کے مشرقی جمہوریتوں کے گوشے گوشے اور چپے چپے میں پھیلا دے۔ نشر و اشاعت کے سلسلے کو منظم اور فعال بنانے کے لیے روس کی راجدھانی، ماسکو کو منتخب کیا گیا اور وہاں دو ایسے اشاعتی ادارے قائم کیے گئے جن کا مقصد صرف اسلام مخالف کتابیں شائع کرنا اور ان کو روس کی مشرقی جمہوریتوں میں پھیلانا تھا لیکن چونکہ ان پروپگنڈا مقالوں، کتابچوں اور کتابوں کے مصنفین بس واجبی سے پڑھے لوگ تھے اس لیے اس دور میں جو بھی کتابیں منظر عام پر آئیں وہ علمی لحاظ سے کسی خاص اہمیت کی حامل نہیں ہیں۔

اس دور کے مصنفین میں یاروس لافسکی (YAROLAVSKII) کا نام سرفہرست ہے جس نے ماورائے قفقاز اور ماوراء النہر کے عوام کے لیے اسلام مخالف کتابیں لکھیں۔ اُس کا خیال تھا کہ اگر اسلام مخالف تحریروں کے ذریعے مذکورہ بالا دونوں خطوں کے عوام کو اسلام سے برگشتہ کر دیا جاتا ہے تو بقیہ دوسری مشرقی ریاستوں کے عوام کو اسلام سے بدظن کر دینا چنداں مشکل نہ ہوگا۔ یہ وہ عہد ہے جب روس کی مشرقی ریاستوں میں "انقلاب مخالف" تحریکیں زور شور سے چل رہی تھیں اور ان تحریکوں کی زمام عام طور سے مذہبی طبقے کے افراد کے ہاتھوں میں تھی۔ ان تحریکوں پر یہ الزام لگایا جاتا کہ ان کے پس پشت برطانیہ، فرانس اور دیگر سامراجی قوتوں کا ہاتھ ہے اور یہ تحریکیں سامراجی قوتوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلیوں کی طرح ناچتی رہتی ہیں۔ سنہ ۱۹۳۱ء میں روسی آذربائیجان میں بھی اسی طرح کی ایک تحریک ابھری تھی جس کی زمام "ملاؤں" کے ہاتھ میں تھی۔ اس تحریک پر روسیوں کی طرف سے یہ الزام عائد کیا گیا تھا کہ اس سے وابستہ "ملا" عوام میں یہ افواہ پھیلاتے ہیں کہ فلاں یا فلاں مقام پر ایک سونے کا نقش

شخص آئے ہیں جو عوام کو "انقلاب مخالف" تحریک میں حصہ لینے کی دعوت دیتے ہیں۔ ان تمام تحریکوں پر تبصرہ کرتے ہوئے یاروس لافسکی نے عجیب تمسخرانہ انداز سے یہاں تک کہہ دیا تھا "خدا کی کوئی عبادت، کوئی بھی ناموجود خدا، مشرقی روس کے کروڑوں عوام کو سوشلزم کے راستے پر چلنے سے نہیں روک سکتا" وقتی طور پر سہی یاروس لافسکی کا یہ دعویٰ درست ثابت ہوا۔ ہر "انقلاب مخالف" تحریک بے دردی کے ساتھ کچل دی گئی اور مشرقی روس کے سارے کے سارے مسلمان سوشلزم کی راہ پر برضا و رغبت گامزن ہو گئے اور "ملاؤں" کی ساری تدبیریں ناکام ہو کر رہ گئیں۔

اس دور میں مسلمانوں کے خلاف جتنے مقالے، کتابچے اور کتابیں منظر عام پر آئیں نہ جانے کیوں ان کی زبان نہ تاجیکی تھی نہ ازبکی، نہ کرغیزی تھی نہ آذری، نہ تاتاری تھی نہ ترکمانی بلکہ یہ ساری کی ساری کتابیں روسی زبان میں لکھی اور شائع کی جاتیں۔ اس زمانے کا ایک رسالہ جس کا اصل نام فن۔ ایم۔ دِین (سائنس اور مذہب) تھا وہ واحد رسالہ ہے جو تاتاری زبان میں ۱۹۲۵ء سے شائع ہونا شروع ہوا تھا۔ ۱۹۲۷ء سے ۱۹۲۹ء تک کے تین برسوں میں روسی زبان میں جو مقالات خاص اس مقصد کے لیے شائع کئے گئے تھے ان کے چند موضوعات یہ تھے "تاتاری جمہوریہ میں مذہبی تحریک" "بشکیریہ میں ملحدانہ پروپگنڈا" "مشرقی روس میں مذہب مخالف پروپگنڈا" اِن موضوعات ہی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عہد زیر بحث میں روسی مصنفین کن کن راستوں سے اسلام پر پے در پے حملے کر رہے تھے۔

ایک دوسرا رسالہ "ری وولوٹسیائے گورلِش (انقلاب اور کوہستانی لوگ) بھی خاص طور سے قابلِ ذکر ہے جو ۱۹۲۹ء سے نکلنا شروع ہوا تھا یہ رسالہ بھی اپنے اسلام مخالف مضامین کی وجہ سے وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا اور ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا۔

معاندانہ نقطۂ نظر سے اسلام کا مطالعہ کرنے والوں اور کثیر تعداد میں کتابیں لکھنے والوں میں ایل۔ کلیمووچ (L. KLIMOVICH) کا نام روسیوں کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے اس کی سب سے مشہور کتاب "سوشلزم کی مشرق میں توجیہ اور مذہب" (SOCIALIST CONSTRUCTION IN THE EAST & RELIGION) جو ۱۹۲۹ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی تھی۔ اس کتاب کے بارے میں سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار کا کہنا ہے کہ اگرچہ اس کتاب میں بہت سی غلطیاں ہیں مگر پھر بھی یہ کتاب اتنی اہم اور عالمانہ ہے کہ کوئی بھی روسی جو اسلام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اس کتاب سے صرفِ نظر نہیں کر سکتا۔ اسی مصنف کی دوسری کتاب "مضامین قرآن" (THE CONTENTS OF THE KURAN) بھی خاصی اہمیت کی حامل ہے جو مذکورہ بالا کتاب سے ایک سال قبل یعنی ۱۹۲۸ء میں

شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کو کلیمووچ نے اس مقصد کے تحت لکھا تھا کہ وہ بزعم خود "قرآن کے تضادات" کو منظر عام پر لائے اور اس بات کی نشاندہی کرے کہ قرآن استعمال کرنے والوں کے لیے لکھا گیا تھا اور اس کے ذریعہ ان لوگوں کا استحصال کیا جاتا جو مطیع، فرمانبردار اور عقیدۂ آخرت کے حامل تھے۔ اپنی بہت سی خامیوں کی وجہ سے اس کتاب کا شمار گمراہ کن کتابوں میں کیا جانا چاہیے جس کی بنیاد تحقیق پر نہیں بلکہ مفروضات پر رکھی گئی ہے۔

اسی سلسلے میں خود این۔ اے۔ سمرنوف کی ایک کتاب "اسلام اور جدید مشرق" (ISLAM AND MODERN EAST) کا ذکر ضروری ہے جو ۱۹۲۸ء میں کلیمووچ کی کتاب کے ساتھ ساتھ منظر عام پر آئی تھی۔ اس یک جلدی کتاب میں اسلام کے تمام بنیادی عقائد، اس کا سیاسی کردار، مسلمان مذہبی رہنماؤں کی منظم جماعت اور روزمرہ کی انسانی زندگی میں اسلام جو کردار ادا کرتا ہے، ان سب کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اسی کے ساتھ ساتھ اس کتاب میں ان تحریکوں سے بھی بحث کی گئی ہے جو اپنے وطن کو آزاد کرانے کے لیے معرض وجود میں آئی تھیں اس سلسلے میں سمرنوف نے ایران، ترکی، ہندوستان اور مصر کی بعض تحریکات کا شرح و بسط کے ساتھ جائزہ لے کر استخراج نتائج کی کوشش کی ہے یہ کتاب عام فہم انداز میں لکھی گئی تھی اسی لیے عام روسیوں میں بہت دنوں مقبول رہی۔

درج بالا موضوعات کے علاوہ اس عہد میں روسی مصنفین نے مسلمانوں کے رسم و رواج اور مذہبی تیوہاروں کو بھی اپنے مخصوص مطالعے کا موضوع قرار دیا اور اُن کو ان کے سماجی، معاشی اور سیاسی تناظر میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی اس سلسلے میں صرف کتابیں اور کتابچے ہی منظر عام پر نہیں آئے بلکہ خاصی بڑی تعداد میں مقالے بھی لکھے گئے۔ ان مقالوں میں کلیمووچ کا وہ مقالہ بھی شامل ہے جو ۱۹۳۰ء میں "حج۔ اسلام کا خونخوار بھوت" (HAJJ, THE VAMPIRE OF ISLAM) کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ اس مقالے کے عنوان ہی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مقالہ نگار نے حج کے فلسفے سے کس حد تک انصاف کیا ہوگا اور اس کی اصل روح کو کس حد تک سمجھ سکا ہوگا؟ اسی طرح کا دوسرا مقالہ وی۔ شوخور نے "رمضان کا مقدس مہینہ" کے عنوان سے اسی سال شائع کروایا تھا۔ اس مقالے کے عنوان سے تو کوئی قابل اعتراض بات ظاہر نہیں ہوتی لیکن اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اس لحاظ سے قابل اعتراض ہے کہ مقالہ نگار نہ تو روزہ کی حکمت کو سمجھ سکا ہے اور نہ ہی اس کی اصل روح تک رسائی حاصل کر سکا ہے۔ ۱۹۳۱ء میں ایس۔ مرتضوف کا مقالہ "مسلمانوں کے تہوار" شائع ہوا یہ مقالہ بھی اسی نہج پر اور اسی جذبے کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کا

طرف اوپر کی سطور میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اسی سال ایل کلیمووچ کا ایک دوسرا مقالہ "عید الاضحی کی قربانی" پر شائع ہوا۔ اس مقالے میں بھی مصنف نے اسلامی خیالات کی ترجمانی کرنے کے بجائے اپنے مفروضات کو مسلّمہ حقیقت مانتے ہوئے قربانی کی جو تصویر پیش کی ہے اُس سے کوئی ایماندار غیر مسلم بھی متفق نہیں ہو سکتا۔ ان مقالوں کی اصل روح یہ تھی کہ مسلمانوں کے مذہبی عقائد کی پے در پے غلط ترجمانی کر کے خود مسلمانوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ اپنے عقاید کے بارے میں جو خیال رکھتے ہیں وہ غلط ہے ان کے عقاید کی اصل اور صحیح توجیہ و تعبیر تو یہ روسی مصنفین کر رہے ہیں جو حج، روزہ اور قربانی جیسے موضوعات پر "محققانہ" مقالے پے در پے شائع کر رہے ہیں شروع شروع میں تو عام مسلمانوں پر اس طرح کی تحریروں کا کوئی خاص اثر نہ پڑا لیکن دھیرے دھیرے روسی مصنفین اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے اور روسی مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ان کی ہم نوا ہو گئی جو لوگ ان خیالات کے ہم نوا نہ ہو سکے انھوں نے مصلحتاً خاموشی اختیار کر لی کیونکہ ایک خاموشی سیکڑوں بلاؤں کو ٹالتی ہے۔

اس دور میں مسلم خواتین کو اسلام سے برگشتہ کرنے کا کام بڑے منظم اور سائنسی انداز سے شروع کیا گیا۔ دوسرے غیر مسلم مصنفین نے اس بات کو بار بار دہرایا ہے کہ مسلم خواتین کی "پستی" زبوں حالی اور کسمپرسی" کی اصل وجہ ان کا تصور حجاب و ناموس ہے۔ روسی مصنفین نے اس بات پر زور دیا کہ جب تک مسلم خواتین اپنے اِن تصورات کو نہ بدلیں گی مَردوں کے ہاتھوں "ظلم و ستم" کا نشانہ بنتی رہیں گی۔ ۱۹۲۹ء میں خود این۔ اے۔ سمرنوف نے "پردہ" پر ایک کتاب لکھ کر شائع کی تھی جس میں اس نے مسلم خواتین میں پردہ رواج کی تاریخ اور اس کے خلاف وقتاً فوقتاً جو جد و جہد ہوئی تھی اس کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب کا سب سے "دلچسپ" باب وہ ہے جس میں سمرنوف نے ازبکستان اور روسی آذربائیجان کی مرکزی کمیونسٹ پارٹی کے جلسوں میں ہوئی اُن تقریروں کو جمع کر دیا ہے جن میں کمیونسٹ پارٹی کے کارکنوں سے اس بات کی اپیل کی گئی ہے کہ وہ مسلم خواتین کو پردہ کی قید و بند سے آزاد کرائیں۔ اسی طرح مسلم خواتین میں "ناموس" کا جو تصور تھا اس کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہوئے اس پر بھی پے در پے حملے کیے گئے۔ اس سلسلے میں ہم کو جس کتاب کا علم ہو سکا ہے وہ کسی روسی مصنف کی تحریر کردہ نہیں بلکہ ایک آذربائیجانی مصنف ایس۔ آغا علی اوغلو کی تحریر کردہ ہے جو "ناموس" کے نام سے ۱۹۲۹ء میں باکو سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں آغا علی اوغلو نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اگر مسلم خواتین کو معاشی خود مختاری مل جائے تو قدیم و فرسودہ تصور ناموس خود بخود اپنی موت

آپ مر جائے گا۔ اس سلسلے میں اس نے یہ بھی تجویز پیش کی ہے کہ باقاعدہ قانون بنا کر خواتین کو مردوں کے برابر درجہ دے دیا جائے تاکہ ان کا دقیانوسی تصور ناموس رفتہ رفتہ فنا کے گھاٹ اتر جائے۔

روسی مصنفین ایک طرف تو ان موضوعات پر اظہار خیال کر رہے تھے اور دوسری طرف وہ مسلمانوں کے بعض اُن فرقوں کا بھی خصوصی مطالعہ کر رہے تھے جن کو خود مسلمان دائرۂ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں، روسی مصنفین کی کوشش یہ تھی کہ وہ ان فرقوں کو اسلام ہی کی ایک شاخ قرار دے کر ان کے مطالعے کے ذریعہ اسلام کی شکل مسخ کر کے رکھ دیں اس سلسلے میں انھوں نے بہائیت کی تشریح و تعبیر پر خاص طور سے زور دیا۔ ۱۹۳۰ء میں اے۔ ایم۔ آرشرونی (A.M. ARSHARUNI) نے بہائیت کے بعض نظریات کی نشاندہی کرتے ہوئے اس "مذہب" کو اتنا ہی انقلابی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جتنا کہ اس کے نزدیک سوشلزم ہے۔ اسی طرح بہائیت پر آئی۔ دارو ف (I. DAROV) نے بھی ایک کتاب "بہائیت۔ مشرق کا جدید مذہب" کے نام سے اسی زمانے میں شایع کروائی اس کتاب میں عبدالبہا کے خطوط کا شرح و بسط کے ساتھ مطالعہ کیا گیا ہے اور ان خطوط کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ بہائیت اور سوشلزم کے مابین بعض ایسے فرق اور اختلافات ہیں جو سرمایہ داری اور سوشلزم کے درمیان ہیں۔ اسی سال "وہابیت[1]" کو بھی ایک روسی مصنف ایم۔ تومر (M. TOMAR) نے اپنے مطالعے کا موضوع قرار دیا اور "وہابیت کے ماخذ" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھ کر شایع کروایا جس میں ایک طرف تو وہابیت کو "غیر حقیقی اور تحریف شدہ" رسوم کی تنسیخ کا طالب قرار دیا گیا تھا اور دوسری طرف اس مطالبہ کی ذمہ داری نجد اور خود عبدالوہاب کی معاشی حالت پر ڈالی گئی تھی۔ بہ الفاظ دگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اُس زمانے کے نجد کی معاشی حالت بہتر ہوتی اور خود عبدالوہاب بھی معاشی لحاظ سے آسودہ ہوتے تو وہابی تحریک کے یہ خدوخال نہ ہوتے جن خدوخال میں وہ نمایاں ہوئی تھی۔

اُس زمانے کے مسلمانوں میں "خلافت" کا جو تصور تھا، روسی مصنفین نے اس کو بھی اپنے اظہار خیال کا موضوع بنایا۔ اس سلسلے میں پی۔ گیڈل یانوف (P GIDULYANOV) [illegible] خلافت — مذہب اور ریاست کے مابین رشتہ کا ایک انوکھا انظام" خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس

---

[1] جن افراد کو "وہابی" کہا جاتا ہے ان کو جمہور علماء نے کبھی بھی دائرہ اسلام سے خارج قرار نہیں دیا ہے۔ (ک۔ ا۔ ج)

مقالے کے بارے میں منٹل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے یہ اطلاع فراہم کی ہے کہ یہ مقالہ بار تھولڈ کے ایک مقالے سے ماخوذ ہے جو اس نے ۱۹۱۲ء میں سلیم اول کے خلیفہ کا لقب اختیار کرنے کے سلسلے میں تحریر کیا تھا اس سلسلے کی ایک دلچسپ حقیقت یہ بھی ہے کہ خود بار تھولڈ نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ مذکورہ مقالہ اس کے مقالے سے ماخوذ ہے۔ بہرحال گیدل یانوف نے اپنے مذکورہ مقالہ میں اس بات کی نشاندہی کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں خلافت اللہ فی الارض کا جو تصور ہے وہ بازنطینی تصور ریاست سے ماخوذ و متاثر ہے۔ اس مقالہ میں مقالہ نگار نے خاص طور سے اس بات کا انکار کیا ہے کہ "جوان ترکوں" (YOUNG TURKS) نے ۱۹۰۸ء میں سلطان کی دینی وقعت و منصب کا انکار کیا تھا۔ اسی مقالہ میں اس نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ ترکی حکومت اور مذہبی رہنماؤں کے مابین رشتہ پر جو نظر ثانی کی گئی تھی وہ اسی نوع کی روسی اصلاح سے متاثر و ماخوذ ہے۔ اگرچہ مقالہ نگار نے اس سلسلے میں منطق کے سارے کبریٰ اور صغریٰ ایک کر کے رکھ دیئے ہیں مگر اہلِ علم کے نزدیک اس کی ساری عقلی ورزشیں ساقط الاعتبار اور اس کا دعویٰ ناقابلِ یقین ہے۔

روسی نظام ملکیت کے تصور کو درست اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ثابت کرنے کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ اسلامی نظام ملکیت کے تصور کا نام نہاد علمی جائزہ لے کر یہ ثابت کیا جائے کہ ملکیت کے بارے میں روس میں جو نظام فکر رائج ہے وہی صحیح ہے اور مملکت روس میں بسنے والے مسلمانوں کو بھی اس نظام فکر سے استفادہ کرتے ہوئے ملکیت کے سلسلے میں اپنے نقطۂ نظر کو بدل دینا چاہیے اس خیال کو مدنظر رکھتے ہوئے ایم۔ تومر نے "اسلام اور ملکیتِ زمین" کے عنوان سے ۱۹۳۰ء میں اپنا مقالہ شائع کیا جس کا مرکزی تصور یہ تھا کہ اسلام میں ملکیت زمین کا جو تصور رائج ہے اس کا اصل و حقیقی ماخذ قرآن نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آن کے اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے وہ فیصلے ہیں جو یہ حضرات وقتاً فوقتاً صادر فرماتے رہے ہیں۔ اس مقالے میں ایم۔ تومر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ساتویں صدی عیسوی کے عرب میں "ذاتی ملکیت" کا نظام رائج تھا۔ اس سے مقالہ نگار نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام نے اس بات کی توثیق کی کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گرد مجتمع اصحاب اقتدار کے حق میں زمین کو "قومیا" (NATIONALISE) لیا جائے۔ ایم۔ تومر نے اپنے مقالے کے خاتمہ پر یہ بھی لکھا ہے کہ ملکیت زمین کے سلسلے میں اسلام جس نظام کو سب سے زیادہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے وہ نظام وقف ہے۔

۱۹۳۰ء میں شائع ہونے والے مقالوں میں ایک اور اہم مقالہ ایس۔ ایم۔ ابرمزون

(S.M. ABRAMZON) کا تحریر کردہ ہے جس کا عنوان "ماناپ اور مذہب" ہے۔ اس مقالے کی شان نزول یہ ہے کہ ۱۹۲۰ء کے موسم بہار میں کرغیزیہ کے ایک ضلع چُو (CHU) پر فوجی یلغار کی گئی تھی اس فوجی یلغار کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اُن لوگوں کے مذہبی تصورات کا جائزہ لینا ضروری سمجھا گیا جن پر حملہ کیا گیا تھا۔ ماناپ (MANAP) کے بارے میں مقالہ نگار نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کرغیزیہ میں انہی لوگوں نے سب سے پہلے اسلام کو قبول کیا تھا۔ قبولِ اسلام کے بعد انھوں نے لوگوں کو اپنے حلقۂ اثر اور ماتحتی میں رکھنے کا ذریعہ اسلام ہی کو بنایا۔ بیسویں صدی کے آغاز کا زمانہ آتے آتے تک "ملاؤں" اور "ماناپوں" میں کامل ہم آہنگی ہو چکی تھی۔ اس مفروضہ کا ثبوت مقالہ نگار نے اس طرح ثابت کیا ہے کہ جب ۱۹۱۶ء میں روس نے ترکی پر حملہ کیا تھا تو مسلمان علماء نے روس کے اس حملے پر صرف احتجاج ہی نہیں کیا تھا بلکہ شورش برپا کر دی تھی۔ پھر جب روس میں انقلاب آگیا تو انقلاب روس کے بعد ایک ہی سال کے اندر اندر کرغیزیہ میں مسجدوں کی تعداد قابل لحاظ حد تک بڑھ گئی تھی۔ مسجدوں کی تعداد کے بڑھنے کا سرا "پان اسلامی خفیہ مرکزوں" کے قیام سے ملانے کی مضحکہ خیز کوشش کی گئی ہے یہ دوسری بات ہے کہ اس طرح کی مضحکہ خیز کوششیں ہی اب عالمانہ کوششیں سمجھی جاتی ہیں۔

۱۹۳۰ء میں شائع ہونے والی اہم کتابوں میں سگی دُل لین (SAGIDULLIN) کی کتاب "ویسی (اولیسی) تحریک کی تاریخ کا تعارف" خاص طور سے قابلِ ذکر ہے جس کو تاتار کے اکنامکس انسٹی ٹیوٹ (ECONOMIC INSTITUTE) نے شائع کیا تھا۔ یہ کتاب جس تحریک کا مطالعہ پیش کرتی ہے اُس کی بنیاد ۱۸۶۲ء میں بہاء الدین نامی ایک ترکستانی تاجر نے ڈالی تھی اس تحریک سے منسلک افراد اپنا سلسلہ حضرت اولیس قرنی سے ملاتے تھے اور خود کو نقش بندی بھی کہتے تھے۔ اس تحریک کے بانی نے اپنا صدر مقام قازان کو بنایا تھا اور خود کو "غازی" کے نام سے موسوم کرتا۔ اس نے قازان میں ایک "ریاستی عبادت خانہ" بھی بنایا تھا۔ سگی دُل لین کے قول کے مطابق اس تحریک کے بہت سے اصول کسانوں کے مفادات کو مدنظر رکھنے والے تھے اور بعض بعض لحاظ سے ٹالسٹائی کی تعلیمات سے خاصے ملتے جلتے بھی تھے۔ بہرحال ان حضرات کے رہنما اصول یہ تھے:

۱۔ گورنمنٹ کی قائم کردہ تاتاری "مسلم اسمبلی"، مسجدوں یا کسی بھی ادارہ کی توثیق نہ کریں۔
۲۔ فوجیوں کی طرح کی نہ تو وردی پہنیں اور نہ اسلحے استعمال کریں۔
۳۔ ٹیکس ادا نہ کریں۔
۴۔ کسی انتظامیہ کی ماتحتی نہ قبول کریں۔

۵۔ شمن وغیرہ بھی قبول نہ کریں۔

۱۹۰۶ء سے اس تحریک نے معمولی درجے کے "بورژواؤں" کو متاثر کرنا شروع کردیا تھا۔ انقلاب روس کے بعد اگرچہ اس تحریک سے منسلک افراد نے نئی روسی حکومت سے اپنی وفاداری کا اعلان کیا مگر ان لوگوں کا طرزِ عمل یہ رہا کہ انھوں نے طبقاتی کشمکش کی مہم سے اپنے آپ کو بالکل الگ تھلگ رکھا اور رجعت پسند افراد کی طرح "اصلاحات" کی مخالفت کرتے رہے۔ اس کتاب کے مصنف نے اویسی تحریک کا سرا "پان ترکیت" سے ملانے کی کوشش نہیں کی ہے اسی [illegible] نے اس پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس زاویۂ نظر سے بھی اویسی تحریک کا [illegible] لیا جائے تو اس سے بہت سے مفید نتائج برآمد کیے جاسکتے ہیں۔

اسی سلسلۂ سخن میں ایک اور کتاب "اسلام" کا ذکر ناگزیر ہے جو ۱۹۶۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ کسی ایک محقق یا عالمِ مذہبیات کا انفرادی کارنامہ نہیں ہے بلکہ یہ ان روسی عالموں کی اجتماعی کوشش ہے جو روسی رسالہ ائیسٹ (ATEIST) کے ادارتی عملے سے وابستہ تھے۔ اس کتاب کے آخر میں جو کتابیات (BIBLIOGRAPHY) شریک اشاعت ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ روس میں اسلام پر جو کام ہوئے ہیں ان کو درج ذیل عنوانات میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ اسلام کا عمومی جائزہ۔ ۲۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور قرآنی تعلیمات۔ ۳۔ اسلامی رسوم عبادات اور فقہ۔ ۴۔ اسلامی فرقے (تصوف، درویشیت اور اسی طرح کے عرفانی مکاتبِ فکر) ۵۔ بہائیت اور بابیت ۶۔ اسلام مخالف پروپگنڈا لٹریچر۔

اس کتاب کے آغاز میں بلیائیف (BELYAYEV) نے ایک تعارف بھی لکھا ہے جس میں اس نے اعتراف کیا ہے کہ زاری حکومت نے کبھی بھی اس بات کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ روس کے اسلام کا سائنسی انداز سے مطالعہ کیا جائے۔ اس کتاب کے جن اہم مقالات کا ہم کو علم ہوسکا ہے ان کے بارے میں مختصر سی معلومات درج ذیل ہیں۔

ایل۔ آئی۔ کلیموویچ (L.I. KLIMOVICH) نے "اسلام کے ماخذ" کے عنوان سے، وی۔ دتیاکن (V.DITYAKIN) نے "اسلام اور امروز" کے عنوان سے اور بی۔ این۔ نیکولائف (B.N. NIKOLOYEV) نے "اسلام اور ریاست" کے عنوان سے جو مقالات لکھے ہیں ان کو مولف نے "معاشی مادیت" (ECONOMIC MATERIALISM) کے نمائندہ دبستانِ فکر کے نقطۂ نظر کا ترجمان قرار دیا ہے جس کا سب سے بڑا نمائندہ پوکرفسکی

(POKROVSKII) تسلیم کیا جاتا ہے۔ "معاشی مادیت" کا نظریہ مارکس اور لینن کے "جدلیاتی مادیت" (DIALECTICAL MATERIALISM) کے نظریہ کے بالکل برعکس ہے۔ ان مقالوں کے علاوہ ایم۔ایل۔ تومر کا مقالہ "اسلام اور کمیونزم" بھی خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس مقالہ میں تومر نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اپنے "تصور کائنات" کے فرق و اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ انفرادی نظریات کی وجہ سے اسلام اور کمیونزم ایک دوسرے کے متضاد و متبائن ہیں۔ تومر نے اس مقالے میں ملکیت زمین سے بحث کرتے ہوئے یہ تو درست اطلاع فراہم کی ہے کہ اسلام "ذاتی ملکیت" کی نہ صرف یہ کہ نفی نہیں کرتا بلکہ اس کو درست بھی قرار دیتا ہے لیکن اسی سلسلۂ سخن میں تومر کا یہ کہنا سراپا غلط ہے کہ اسلام ہمیشہ سے دیہقانی تصور یا تخیل (PEASANT IDEOLOGY) کا حامل رہا ہے۔ یہ مقالہ اگرچہ اسلام کی صحیح اور درست ترجمانی نہیں کرتا مگر اسلام کو سمجھنے کی ایک نسبتاً سنجیدہ کوشش ضرور معلوم ہوتا ہے۔ مذکورہ کتاب کی اس لحاظ سے بھی اہمیت ہے کہ اس کے مطالعے سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۳۱ء میں روسی عالموں کی اسلام شناسی کی علمی سطح کیا اور کیسی تھی؟

۱۹۳۱ء ہی میں بلیائیف نے ایک اور علمی کام کیا جس کو روس کی اسلام شناسی میں سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ بلیائیف کی اس کتاب کا نام "اسلام کے مآخذ" ہے جو مختلف مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کتاب کو بلیائیف نے روس کے اُن اسلام شناس طالب علموں کے لیے مرتب کیا ہے جو کوئی دوسری غیر ملکی زبان نہیں جانتے۔ اس نے کوشش کی ہے کہ یہ کتاب مذکورہ افراد کے لیے بنیادی ماخذ کا کام انجام دے۔ اس کتاب کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں بلیائیف نے "بورژوا مصنفین" کے اُن علمی کاموں پر سخت الفاظ میں تنقید نہیں کی ہے جن کا موضوع اسلام اور اسلام شناسی ہے لیکن اُس نے اسلام کو ایک سماجی اور معاشی تحریک قرار دے کر اپنی کتاب کو مضحکہ خیز بنا دیا ہے۔

اسلامی علوم کا جائزہ لینے کے ساتھ ہی ساتھ اس دور میں روسی محققین نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ وہ ظہور اسلام کے اسباب تک رسائی حاصل کریں۔ اس سلسلے میں روسی مصنفین نے بہت سے مقالے اور کتابیں شائع کیں۔ اس موضوع کا مطالعہ کرتے ہوئے روس کے ماہرین اسلام شناسی اور محققین پانچ گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہر گروہ کا نظریہ دوسرے گروہ کے نظریے سے بالکل مختلف تھا۔ مختصر الفاظ میں ان گروہوں کا تعارف درج ذیل ہے۔

پہلا گروہ ایم۔اے۔رائزنر (M.A. REISNER)، ای۔اے۔بلیائیف (E.A. BELYAEV)، ایل۔آئی۔کلیموو چ (L.I. KLIMOVICH)، وی۔ٹی۔دتیاکن (V.T. DITYAKIN) اور این۔بولڈی کوف (N. BOLDTAKOV) جیسے عالموں پر مشتمل ہے۔ اس گروہ کے نزدیک ظہور اسلام کا سبب یہ تھا کہ "اس ابھرتے ہوئے مذہب کو مکہ اور مدینہ کے تجارت پیشہ بورژوا طبقہ سے محرک طاقت و قوت ملتی تھی۔"

دوسرا گروہ این۔اے۔روزخوف (N.A. ROZKHOV) کے اس نظریہ کو ماننے والوں پر مشتمل تھا کہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تقریباً ایک فوجی[1] انقلاب لائے۔"

تیسرے گروہ کا نظریہ یہ تھا کہ اسلام حجاز کے مفلس و نادار زراعت پیشہ افراد کے درمیان عالم وجود میں آیا۔ اس نظریہ کو سب سے پہلے ایم۔ایل۔اے۔تومر نے پیش کیا اور بعد میں جہت سے روسی محققین اس کے ہم خیال ہو گئے۔

چوتھے گروہ کا سرخیل این۔اے۔موروزوف (N.A. MOROZOV) تھا جو ایک چونکا دینے والے مگر بے سر پیر کے نظریے کا بانی مبانی تھا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ صلیبی جنگوں سے قبل اسلام اور یہودیت میں کوئی بھی چیز مابہ الامتیاز نہیں ہے، صلیبی جنگوں کے بعد ہی اسلام ایک آزاد اور خود مختار امتیازی نشان کا حامل بنا۔ موروزوف کے نظریہ کا ایک جزو یہ بھی ہے کہ (نعوذ باللہ) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور خلفائے راشدین کی شخصیتیں حقیقی اور تاریخی نہیں بلکہ افسانوی ہیں۔

پانچواں گروہ ایس۔پی۔ٹولسٹوف (S.P. TOLSTOV) کے نظریے کے حاملین کا تھا۔ اس نظریے کے مطابق اسلام ایک سماجی۔مذہبی تحریک تھا جس کا آغاز عرب سماج کے جاگیرداروں کی وجہ سے نہیں بلکہ غلاموں کی وجہ سے ہوا۔

درج بالا نظریات کے حاملین کی جو کتابیں اور مقالے منظر عام پر آئے اُن میں سے چند یہ تھے۔

(۱) رائزنر نے اپنے نظریہ کو ایک مقالہ "قرآنی نظریہ" اور ایک کتاب "مشرقی نظریات" میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کا درج بالا مقالہ ۱۹۲۶ء میں اور کتاب ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی تھی رائزنر کا خیال ہے کہ عرب کے خانہ بدوش قبائل مکہ کی بیرونی تجارت کی توسیع و ترقی کی راہ میں سدّراہ

---

[1] اصل عبارت میں Feudel کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی "جاگیردارانہ" اور "فوجی" دونوں کے ہیں ہم نے سیاق کلام کو مدنظر رکھتے ہوئے آخرالذکر معنی کو ترجیح دی ہے۔ (ک۔ا۔ح)

بنے ہوئے تھے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اللہ کو ایک ارفع و اعلیٰ تاجر[1] قرار دے کر اسلام کو متحد کرنے کا ایک عامل (FACTER) فراہم کر دیا۔ سمرنوف کا خیال یہ ہے کہ رائنزنر کے اس نظریے میں اس حقیقت کو مدنظر نہیں رکھا گیا ہے کہ "قرآن اصلاً حکمران طبقہ کی مدافعت کرتا ہے، اس مدافعت سے اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ طبقاتی کشمکش کی طرف سے پرولتاری طبقہ کی توجہ ہٹا دے" رائنزنر کا نظریہ اگرچہ مارکسی نقطۂ نظر کا ترجمان نہیں ہے تاہم روس کے بہت سے اسلام شناس اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

اسی نقطۂ نظر کو بلیائیف نے اپنے ایک مقالہ "ظہورِ اسلام" کی تاریخ میں مکہ کے تجارتی سرمایہ کا کردار" میں پیش کیا ہے۔ بلیائیف کا خیال ہے کہ مکہ کے تاجر اپنے شہر کے نادار افراد کی مدد سے اپنے تجارتی کاروانوں کو مرتب کرتے اسی مقالے میں اس نے یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ اللہ اور بندوں کے درمیان جو بھی تعلق ہے وہ "تاجرانہ" ہے۔

دتیاکن نے جو رائنزنر ہی کے دبستان فکر کا ایک نمائندہ ہے اپنے مقالات میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "بورژوا مصنفین" اسلام کے بارے میں بنیادی مواد جمع کر گئے ہیں سوویتی مصنفین کا اب صرف یہ کام رہ گیا ہے کہ اُسی مواد کی روشنی میں اسلام کی مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق تفسیر و توجیہ کریں۔ "بورژوا مصنفین" کے فراہم کردہ مواد پر تکیہ کرنے کی وجہ سے دتیاکن حدیث جیسے اہم ماخذ سے بھی رجوع نہیں کرپاتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کیتانی (CAETANI) اور بارتھولڈ کی پیش کردہ معلومات ہی کی مدد سے اسلام کی تعبیر و تشریح کی کوشش کرتا ہے اور انہی لوگوں کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ اسلام کی "تخلیق" کرنے والے لوگ شہری باشندے تھے۔ یہ نظریہ پوکروفسکی (POKROVSKII) دبستان فکر کا نظریہ ہے اور بقول سمرنوف اسی نظریہ کی وجہ سے رائنزنر مکتب فکر کی تمام تحریریں تباہ و برباد ہوکر رہ گئی ہیں۔

(۲) روزخوف کے جس نظریے کا درج بالا سطور میں ذکر کیا جاچکا ہے وہ اس کی کتاب "روسی تاریخ، تقابلی تاریخ کی روشنی میں" کے اٹھارویں باب میں دیکھا جاسکتا ہے۔ روزخوف، میولر (MULLER)، گولڈزیہر (GOLDZIHER) اور کریمر جیسے مستشرقین کی آراء کو سب سے زیادہ قابل استناد سمجھتا ہے علاوہ بریں اسلام کی توجیہ و تعبیر کرتے ہوئے وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے

---

[1] اسلام میں ثواب و عذاب کا جو تصور ہے اور نیک عمل کرنے والوں کو اجر کی خوشخبری اور برے عمل کرنے والوں کو عذاب الیم کی جو وعید دی گئی ہے غالباً اسی کی وجہ سے ان روسی مصنفین کے دماغ میں یہ بات آئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو ایک بلند مرتبت تاجر بنا کر عوام کے سامنے پیش کیا ہے۔ کمال۔ ع

ذاتی ... دار پر "ضرورت سے زیادہ" زور دیتا ہے (غالباً اسی سبب سے اس کے افکار و آراء روسی مصنفین کے نزدیک چنداں قابل اعتنا نہیں ہیں۔)

(۳) ایم۔ایل۔تومر کا نظریہ اُس کے ایک مقالے "اسلام کی ابتدا اور اُس کی طبقاتی بنیاد" میں شرح وبسط کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ تومر نے اپنے اس مقالے میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اسلام کا نظام اپنے عہد کے کسی موجود نظام پر قائم نہیں ہوا بلکہ ایک آزاد و خود مختار "احساس کے ذریعے حاصل کردہ خیال کا ذہنی قالب ہے۔ اُس کو مکہ کے تجارتی سرمایہ نے مکہ سے نکال باہر کیا اور اُس نے اپنا امتیازی نشان مدینہ کے عوام کے توسط سے حاصل کیا۔ اس نظریے کے باوجود تومر کا یہ خیال ہے کہ اسلام ناداروں اور دبے دبائے عوام کا مذہب ہے۔ تومر کا نظریہ مارکسی نقطۂ نظر سے بالکل میل نہیں کھاتا اس لیے روس میں یہ اپنا دیرپا اثر نہ چھوڑ سکا۔

(۴) موروزوف کا نظریہ اس کی کتاب "عیسیٰ مسیح" (مطبوعہ ۱۹۳۰) کی چھٹی جلد میں "اسلام کب آیا" کے عنوان سے بیان ہوا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے: "عہد وسطیٰ میں اسلام صرف ارجن ازم[۱] (AR-JANISM) کی شاخ تھا جس پر مکہ کے نزدیک کے بحیرۂ احمر کے موسمیاتی اثرات نمایاں تھے اور اپنی بت شکنی میں یہ بازنطینیوں کے مماثل تھا۔ موروزوف کے نزدیک قرآن کی ترتیب کا کام گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر تک ہوتا رہا وہ اس بات کا بھی قایل ہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں کسی مذہب کا جنم نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ خطہ متمدن دنیا سے کافی دوری پر واقع ہے عہد وسطیٰ کے آریائی مسلمان۔ اگرون[۲] (AGARS)، اسماعیلیوں[۳] (ISHMAELITES) اور سارا سینوں[۴] (SARACENS)

---

[۱] یہ اصطلاح کسی بھی لغت یا قاموس میں نہیں ملی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح ARIANISM ہو اور غلطی سے I کی جگہ J چھپ گیا ہو۔ بہرحال آرین ازم کا نظریہ چوتھی صدی عیسوی کے ایک مذہبی عالم ARIUS سے منسوب ہے جس نے عیسائیوں کے نظریۂ تثلیث کے خلاف اپنا نظریہ پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا ماننے سے انکار کر دیا تھا ملاحظہ ہو Webster's Dictionary of the English Language

[۲] ملاوی باشندے مراد ہیں۔ [۳] انگریزی زبان میں ابتدا میں یہ لفظ حضرت اسماعیل کی اولاد کے لئے بولا جاتا تھا۔ اب یہ لفظ ہر عرب کے لئے مستعمل ہے کیونکہ عربوں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی نسل سے ہیں۔

[۴] اصلاً یہ انگریزی لفظ شام اور اس کے نواحی علاقوں کے خانہ بدوش باشندوں کے لئے بولا جاتا تھا پھر ان مسلمانوں کے لئے بولا جانے لگا جو صلیبی جنگوں میں ... اب یہ ہر عرب کے لئے بولا جاتا ہے۔ ...

ہی کی طرح صلیبی جنگوں کے زمانے سے قبل تک بالکل یہودیوں جیسے تھے اور دونوں میں تفریق نہیں کی جا سکتی تھی۔ صلیبی جنگوں کے بعد مسلمانوں نے اپنا آزاد اور خود مختار تشخص حاصل کیا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے جانشینوں کی شخصیتیں اسی طرح (نعوذ باللہ) غیر معتبر ہیں جس طرح عیسیٰ (علیہ السلام) اور ان کے حواریوں کی شخصیتیں۔"

(۵) ٹالسٹوف (TOLSTOV) نے اپنے مقالے "ابتدائی اسلام کا خاکہ" میں اپنا جو نظریہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کی ابتدا کے بارے میں اب تک جو نظریات بیان کئے گئے ہیں وہ سب کے سب غلط ہیں کیونکہ اس کے نزدیک اسلام کا ظہور نہ تو کسی خاص طبقہ کے لیے ہوا تھا اور نہ ہی اس کے عالم وجود میں آنے کی وجہ کوئی ایک سماجی سبب تھا۔ اس کے نزدیک اسلام کے پس پشت جو محرک قوت کار فرما تھی اس میں خانہ بدوش قبائل، تجارت پیشہ بورژوا اور نادار زراعت پیشہ افراد، سب ہی شامل تھے۔

درج بالا تفصیل سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ٹالسٹوف کو چھوڑ کر اس دور کے "اسلام شناس" روسی مصنفین تاریخ ادیان اور تاریخ عالم سے کس حد تک واقف تھے اور کس طرح عقل و دانش کو بالائے طاق رکھ کر اپنے اپنے مفروضات کی کسوٹی پر اسلام کو جانچنے، پرکھنے اور لوگوں کے سامنے پیش کرنے میں مصروف تھے۔

اسی زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کا بھی خاص طور سے "مطالعہ" کیا گیا۔ اب ہم درج ذیل سطور میں روسی مصنفین کی گل افشانیٔ گفتار کے اس پہلو کا سرسری سا ذکر کریں گے تاکہ ان کی فکر و فہم کا حال کچھ اور کھل کر سامنے آجائے۔

گذشتہ سطور میں موروزوف کی کور نظری کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے اور لکھا جا چکا ہے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخی شخصیت سے (نعوذ باللہ) انکار کیا ہے۔ موروزوف کا یہ نظریہ تاریخ عالم سے اس کی ناواقفیت کی بین دلیل ہے لیکن یہ دیکھ کر سخت تعجب ہوتا ہے کہ زمانۂ زیر بحث کے بہت سے روسی "اسلام شناس" نہ صرف اس کے ہم نوا ہو گئے بلکہ انھوں نے اس مفروضہ کو مزید تقویت دینے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں کلیمووچ نے ایک مقالہ "کیا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا وجود تھا" کے عنوان سے لکھا جو ۱۹۳۰ء میں شایع ہوا۔ اس مقالے میں کلیمووچ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سوانح کے بارے میں ہم کو جن ذرائع سے علم ہوتا ہے وہ ان کے انتقال کے بہت بعد کے ہیں اس لیے ان پر تکیہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس زمانے کے مصنفین میں ٹالسٹوف کا دعویٰ قدرے مختلف نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کلیمووچ نے جو رویہ اپنایا ہے وہ منفی ہے اور اس منفی رویہ کی مدد سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شخصیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس سے یہ نتیجہ

نہیں نکالنا چاہیے کہ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ٹالسٹوف کا رویہ یکسر عقلی اور ہمدردانہ ہے۔ ٹالسٹوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو ایک دوسرے ہی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ قرآن پاک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے سلسلے میں جگہ جگہ پر جو اشارے ہوئے ہیں ان کو تو ٹالسٹوف نظر انداز کر دیتا ہے اور نولدیکی کے اس نظریے کی ہم نوائی کرتا ہے جو قرآن کو چار قسموں (GROUPS) میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ان میں سے دو قسمیں مکی ہیں اور دو مدنی۔ اس کا خیال ہے کہ قرآن میں نہ تو صراحتاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل نام کا ذکر ہے نہ ہی اُس مقام کا نام ملتا ہے جہاں قریش سے آپ کی جنگ ہوئی تھی[1]۔ اور نہ ہی ہجرت کے بارے میں قرآن کوئی روشنی ڈالتا ہے۔ اپنے انہی خیالات کی روشنی میں ٹالسٹوف بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو اسطوری (MYTH) قرار دیتا ہے اور اسی سلسلۂ سخن میں اسلام کو شامنی مذہب[2] کا مثل بتاتا ہے۔ اس مذہب میں پروہت کو جو درجہ اور اہمیت حاصل ہے اس کے نزدیک اسلام میں وہی درجہ اور وہی اہمیت حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے جن کو تقریباً نصف مسلم دنیا خدا سے کچھ ہی کم درجہ پر رکھتی ہے۔ ٹالسٹوف کے نزدیک اس اسطور کے عالم وجود میں آنے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ خانہ بدوش قبایل، تجارت پیشہ طبقے اور زراعت پیشہ افراد کو ایک پلیٹ فارم پر لاکر ایک نئی جاگیر دارانہ اشرافیہ کی تخلیق کی جائے۔

ٹالسٹوف کے مفروضہ کو مزید علمی رنگ دیتے ہوئے آئی۔این۔ وِن نی کوف (I.N. VINNIK[57])

---

[1] یہ قرآن سے لاعلمی کی بین دلیل ہے اگر ٹالسٹوف نے اس سلسلے میں کسی مسلمان سے رجوع کیا ہوتا تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ قرآن میں صراحتاً لفظ محمد چار بار اور لفظ احمد ایک بار آیا ہے۔ یہی حال غزوات کا بھی ہے سورہ آل عمران میں غزوۂ بدر، سورۂ توبہ میں غزوۂ حنین اور سورۂ احزاب میں غزوۂ خندق (احزاب) کا صریحی ذکر موجود ہے جو ٹالسٹوف کو نظر نہیں آیا۔

[2] یہ سائبیریا کا ایک مذہب ہے "اس کے معتقدوں کا عقیدہ ہے کہ بد روحیں انسان کے نفع و ضرر پر قادر ہیں اور ان کے پروہت یا مذہبی پیشوا اُن بد روحوں کے اثر کو پامال کرنے کی قدرت رکھتے ہیں۔"
(مولوی عبدالحق، THE STANDARD ENGLISH URDU DICTIONARY، انجمن ترقی اردو دہلی، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱۲۱)

نے ایک مقالہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ندائے غیبی کی دیو کہانی نسل انسانی کی مختلف شاخوں کے علم کی روشنی میں" کے عنوان سے لکھ کر سنہ ۱۹۳۲ء میں شائع کروایا۔ اُس کے نزدیک اس دیو کی کہانی (LEGEND) کے دو جدا جدا پہلو ہیں ایک پہلو کو وہ فعال یا سرگرم (ACTIVE) اور دوسرے کو انفعالی (PASSIVE) کہتا ہے انفعالی پہلو تو یہ ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اُس ندائے غیبی سے مزاحم ہوتے ہیں[1] اور سرگرم پہلو یہ ہے کہ وہ اس پر اصرار کرتے ہیں۔ دِن ای کوف کے نزدیک یہ دونوں ہی پہلو شامنی مذہب (SHAMANISM) کی مخصوص خصوصیات ہیں اور ان کا کچھ نہ کچھ اثر ہر مذہب پر دکھائی دیتا ہے۔ دِن ای کوف نے صرف اِسی مفروضہ پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ یہ بھی لکھا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پہلی بار ندائے غیبی کو سننے کے بعد اس بات کی جو خواہش کی تھی کہ ان کو کوئی چیز اوڑھا دی جائے اور ان کے سر پہ پانی ڈالا جائے تو یہ خواہش بھی اس دیو کہانی کے انفعالی پہلو کو ظاہر کرتی ہے اور اس کا سلسلہ عرب سماج میں جادو کا جو تصور تھا، اس سے جڑا ہوا ہے۔ جادو کا یہ تصور ظہور اسلام سے قبل کے عرب کے مختلف قبائل میں عام تھا۔ اس طرح مقالہ نگار نے نزول وحی کے تصور کو جادو ٹونے کے تصور سے جوڑ کر نزول وحی کی اصلیت و حقیقت سے آنکھیں بند کر لیں ہیں اور اپنے مفروضہ کو ایک علمی کارنامہ بنا کر روس کے "اسلام شناسوں" سے خراج تحسین حاصل کیا ہے۔

سمرنوف نے ۱۹۳۲ء تک کے جن مقالوں یا کتابوں کا ذکر کیا ہے ان کا ایک سرسری سا جائزہ درج بالا سطور میں پیش کیا جا چکا۔ اِن سطور کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انقلاب روس کے بعد بھی روسی مصنفین اسلام کے ہر سیدھے سادے سے تصور کو فلسفہ کی بھول بھلیوں میں گم کر دینے کی کوشش کرتے رہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ روس کی ایک بہت بڑی آبادی کو گمراہ کر دینے میں کامیاب بھی ہوئے۔

---

[1] مقالہ نگار نے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں پیش کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح اور کب ندائے غیبی سے مزاحم ہوئے؟ (ک۔ا۔ج)

تعارف و تبصرہ

مختصر تاریخ ادب عربی

از۔ مقتدیٰ حسن ازہری

حصہ اول، جاہلی دور، صفحات ۲۲۷، حصہ دوم، اسلامی دور، صفحات ۲۹۹۔ قیمت ۱۰ اور ۱۵ روپئے۔

ناشر: ادارۃ البحوث الاسلامیہ، الجامعۃ الاسلامیہ۔ بنارس

اردو زبان میں تاریخ ادب عربی کے موضوع پر مواد کی کمیابی بلکہ ندرت ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جن عربی مدارس نے اس موضوع کو داخل نصاب کیا، انہوں نے جرجی زیدان کی تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، یا اس کا خلاصہ مختصر تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ از توفیق دیان، اور احمد حسن الزیات کی تاریخ الادب العربی کو اس موضوع پر کافی سمجھا، حالانکہ یہ ادب کے وسیع مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے عربی اسلامی ثقافت و تہذیب کے نمائندہ علوم و فنون کے لیے ایک ادسط درجہ کے جائزہ کی حیثیت رکھتی ہیں، یہی موضوع جب ہمارے کالج اور یونیورسٹیوں میں پہنچا تو اس موضوع پر مستشرقین کا انگلش میں تیار کیا ہوا مواد کافی سمجھا گیا اور شاید ڈاکٹر زبید احمد کی اردو میں تاریخ ادب عربی کے سوا اور کوئی کوشش اس میدان میں نہیں کی گئی جو خود عرصے سے نایاب ہے۔

آخر کار اس اہم کام کا سہرا ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری اور پروفیسر عبدالحلیم ندوی کے سر بندھنا تھا، ان کی کاوش کے نتیجہ میں ازہری صاحب کی زیر تبصرہ کتاب مختصر تاریخ ادب عربی کے دو حصے جاہلی اور اسلامی دور پر اور ندوی صاحب کی عربی ادب کی تاریخ کی زمانۂ جاہلیت سے متعلق جلد اول (ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء) منظر عام پر آ چکی ہیں۔ ان دونوں فضلاء نے تخلیق ادب کے ارتقاء کی تاریخ، اور ہر دور کی نمائندہ شخصیات کے تعارف اور ان کے ادبی ورثہ کو فنی و تنقیدی کسوٹی پر رکھنے کو اپنا مطمح نظر بنایا ہے، ندوی صاحب نے اس موضوع پر انگریزی و عربی مواد کو سامنے رکھتے ہوئے آزادانہ طور پر مستقل کتاب لکھی ہے جبکہ ازہری صاحب نے عصر حاضر کے فاضل مصری استاد ڈاکٹر شوقی ضیف کی تاریخ الادب العربی کے سنہری سلسلہ کو نمونہ کے طور پر اپنے سامنے رکھا ہے۔

ازہری صاحب کی زیر تبصرہ کتاب کے حصہ اول میں جزیرہ نمائے عرب کی مختصر تاریخ، جاہلی زمانہ کا تعین، اس زمانہ کی معاشرتی، اقتصادی اور دینی حالت، عربی زبان اور اس کے مختلف لہجات کی تاریخ، جاہلی شاعری کی روایت و تدوین، اس کی خصوصیات، اس کے نمائندہ شعراء کا تعارف اور ان کے کلام کے نمونے درج ہیں، علاوہ یہ حصہ اس دور کی نثر پر ختم ہوتا ہے۔

حصہ دوم صدر اسلام اور اموی دور کی ادبی تاریخ، سیاسی سماجی حالت اور اصناف سخن پر اس حالت کے اثر اور نظم و نثر کی نمائندہ شخصیات کے تعارف کے علاوہ عربی زبان و ادب پر قرآن و حدیث کی تاثیر اور فن خطابت کے ارتقاء اور اس کی خصائص کا بھی مشتمل ہے۔

ازہری صاحب کی محنت قابل داد ان کا انداز بیان صاف ستھرا ہے امید کہ وہ جلد اس کام کو مکمل کر سکیں گے۔ جو نہ صرف عربی زبان و ادب کے طلبا کے لئے بلکہ عام اردو خواں طبقہ کے لئے بھی نفع بخش اور معلوماتی ہے اور طالبا قیمت عام ہی کے پیش نظر قیمت واجبی رکھی گئی ہے۔ کتابت و طباعت کا معیار مزید بہتر ہو سکتا ہے۔ (ڈاکٹر مسعود الرحمن خان ندوی)

R. No. 38933/81

QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI, ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے چند خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر [illegible]

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔

۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا [illegible]

۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل [illegible]

۴۔ اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔

۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔

۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔

۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں۔ جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔

بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جاسکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: 2500/- روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

** معاونین خاص: 1000/- روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

*** معاونین رسالہ: 250/- روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا اللہ انہیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ــــــــــ دسمبر ۱۹۸۵ء

مُدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ ۴

صفر - ربیع الآخر ۱۴۰۶ھ

اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۵ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۲۔ جناب محمد اعظم قاسمی صاحب
لکچرر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۳۔ جناب یاسمین شبنم شیروانی، ایم۔ اے
ریسرچ اسکالر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۴۔ جناب محمد حسن، ایم۔ اے
ریسرچ اسکالر شعبہ تاریخ ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۵۔ ڈاکٹر عبد الرحیم قدوائی۔
شعبہ انگریزی ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۶۔ ڈاکٹر عبد الحلیم عویس۔

۷۔ جناب سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ
۸۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

حرفِ آغاز

دورِ جدید میں اسلام کے علمی تقاضے

سید جلال الدین عمری

اسلام اللہ تعالیٰ کے واحد دین کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ آج کا پورا نظامِ فکر اس کے خلاف ہے۔ یہ نظامِ فکر کسی ایک متعین فلسفہ پر قائم نہیں ہے، اس کے پیچھے بہت سے فلسفے کام کر رہے ہیں۔ انسانی فکر پر ان کے اثرات بھی یکساں نہیں ہیں۔ کسی کی گرفت زیادہ اور کسی کی کم ہے۔ لیکن ان سب کی بنیاد الحاد ہے اور الحاد نے اسلام کے بنیادی تصورات ہی کو بدل دیا ہے۔ خدا کی جگہ مادہ نے، وحی و رسالت کی جگہ عقل و تجربہ نے، آخرت کی جگہ دنیا کے مفاد نے لے لی ہے۔ یہی ملحدانہ افکار آج کی علمی دنیا کے زندہ افکار ہیں۔ ان پر غور و فکر، بحث و تحقیق اور نقد و نظر سے ایوانِ علم کے در و بام گونج رہے ہیں۔ ان ملحدانہ افکار کے درمیان اختلافات بھی ہیں، یہ ایک دوسرے کی تردید و تغلیط بھی کرتے ہیں اور ہر فکر دوسرے کا بدل بن کر سامنے آ رہا ہے۔ لیکن یہ سب الحاد کی نت نئی شکلیں ہیں۔ اور ہر شکل دوسری کی جگہ لینے کے لئے بے تاب ہے۔ افکار و نظریات کے اس معرکہ میں اسلام بالکل غیر متعلق سا ہے۔ اسے ماننے یا نہ ماننے کا سوال بعد میں پیدا ہوتا ہے۔ ابھی تو ایک متبادل فکر کے طور پر بھی وہ کہیں زیرِ بحث نہیں ہے۔ قرآن مجید ایک چیلنج بن کر دنیا میں آیا۔ اس نے مخالفین سے کہا تم اور تمہارے اولیاء و سرپرست سب مل کر بھی اس جیسی کتاب نہیں پیش کر سکتے۔ بلکہ اس کی ایک سورت کا جواب بھی تم سے ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید اپنے الفاظ اور اسلوب ہی کے لحاظ سے چیلنج نہیں تھا بلکہ اپنے فکر و فلسفہ کے لحاظ سے بھی چیلنج تھا۔ وہ آج کے ملحدانہ نظریات کے لیے بھی ایک چیلنج ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے علوم و معارف کو اس طرح کھول کر بیان کیا جائے کہ وہ چیلنج بن جائے۔ قرآن نے پیغمبر کا ایک فرض یہ بتایا کہ وہ کتاب کی تبیین و تشریح کرے تاکہ لوگ اپنے رویہ پر نظرِ ثانی کر سکیں۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

اے نبی ہم نے تم پر یہ کتاب نازل کی ہے تاکہ تم لوگوں کے لئے [illegible] کی وضاحت و تشریح کرو [illegible]

ن ۔ زمین ے ... (نحل: ۴۴) ... اتاری گئی ہے اور تاکہ لوگ خود بھی غور و فکر کریں۔

جو لوگ دنیا میں اللہ کے دین کی سربلندی چاہتے ہیں ان کا فرض ہے کہ وہ اس کی کتاب کی اس طرح تبیین و تشریح کریں کہ وہ موجودہ دور کے ہر فکر و فلسفہ کا جواب بن جائے۔ ابھی اسلام کو ایک جوابی فکر بن کر ابھرنا باقی ہے۔ اس کے بعد اللہ نے چاہا تو اس کے غلبہ کی راہیں بھی کھلتی چلی جائیں گی۔

الحاد محض ایک عقلی اور نظریاتی فلسفہ نہیں ہے۔ یہ زندگی کا پورا نظام ہے جو اس تصور پر مبنی ہے کہ انسان اپنے مسائل حیات خود حل کر سکتا ہے۔ وہ کسی آسمانی ہدایت کا محتاج نہیں ہے۔ اسلام نے زندگی کا جو نظام دیا ہے اسے وہ صرف یہی نہیں کہ خدائی نظام تسلیم نہیں کرتا بلکہ اسے تاریخ کا ایک ایسا تجربہ قرار دیتا ہے جسے اب دوہرایا نہیں جا سکتا۔ اس کے نزدیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وقت کے سیاسی حالات کے پیداوار تھے۔ آپ کی تعلیمات ابدی اور عالمگیر نہیں ہیں۔ یہ وقت اور ماحول کی تابع ہیں۔ حالات چونکہ بدل گئے ہیں اس لیے ان کی افادیت اور معنویت بھی ختم ہو گئی ہے۔ اب یہ آؤٹ آف ڈیٹ اور ناقابل عمل ہیں۔ اس نظام کو اسلام کے کسی دو ایک پہلو پر اعتراض نہیں ہے بلکہ اس کا ہر پہلو اس کے اعتراضات کی زد میں ہے۔ اس کی عبادات بھی، اس کے اخلاق بھی، اس کی تہذیب بھی، اس کی معاشرت بھی، اس کا قانون اور اس کی سیاست بھی، اس کے سبھی پہلو اس کی تنقید کا نشانہ بنے ہوئے ہیں۔ جو لوگ اسلام کے پورے نظام کو قائم کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ اس پر جس پہلو سے بھی اعتراض ہو اس کا جواب فراہم کریں۔ آج طبعی سائنس میں ڈارون، نفسیات میں فرائڈ، معاشیات میں مارکس اور تاریخ میں ٹائن بی جیسے ملحدین چھائے ہوئے ہیں۔ ہمارے یہاں ایسے محققین ہونے چاہئیں جو نہ صرف یہ کہ ان کی فکری خامیوں کو پکڑ سکیں بلکہ اسلامی فکر کو ایک متبادل فکر کے طور پر پیش کر سکیں۔ اس کے بغیر آج کے یہ جمے ہوئے افکار اپنی جگہ چھوڑ نہیں سکتے۔

مغرب نے اسلام کی تعلیمات ہی پر اعتراضات نہیں کئے۔ اس کے استناد کو بھی مشتبہ بنانے کی کوشش کی اور اب بھی یہ کوشش برابر جاری ہے۔ اس نے بہت ہی حوصلہ مندانہ انداز میں اور بڑی حکمت سے یہ سمجھانا شروع کیا کہ قرآن مجید خدا کا کلام نہیں ہے بلکہ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر مربوط اور غیر منطقی خیالات کا مجموعہ ہے۔ یہ مجموعہ پوری طرح محفوظ بھی نہیں ہے۔ اس میں حذف و اضافہ ہوا ہے۔ احادیث ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ دور اول کے سیاسی اور مذہبی مقاصد کے لئے وضع کی گئی تھیں۔ اسلام کا قانونی ذخیرہ دوسرے قوانین سے ماخوذ ہے۔ یہ سارے خیالات ریسرچ اور تحقیق کے نام سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں آپ کو ثابت کرنا ہوگا

إِنَّهُ لَكِتٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ	بے شک وہ ایک زبردست کتاب ہے۔ باطل
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ	اس میں نہ آگے سے آ سکتا ہے اور نہ پیچھے سے۔

مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝ (فصلت: ۴۱-۴۲)   یہ اس خدا کی طرف سے آئی ہے جو حکمت والا اور [illegible]

موجودہ زمانے میں اسلام کے لیے ایک دوسرا فکری چیلنج بھی ہے۔ یہ چیلنج مغربی فکر سے مرعوبیت نے پیدا کیا ہے۔ انسان کے ذہن و فکر پر وقت کے غالب افکار کی حکومت ہوتی ہے۔ مخالف افکار ان کے سامنے سرنگوں ہو جاتے ہیں۔ اور اپنے وجود اور بقا کے لئے اس کی سند جواز ڈھونڈتے پھرتے ہیں۔ مغربی افکار کا جب غلبہ ہوا تو یہ مان لیا گیا کہ وہی حق و صداقت کا معیار ہیں۔ وہی تہذیب و معاشرت، اخلاق، قانون و سیاست برحق اور معقول ہے جو ان افکار پر مبنی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے اسلام کا نام لینے والوں نے بھی اسی میں عافیت سمجھی کہ اپنے دین و مذہب کو ان افکار سے ہم آہنگ کرلیں۔ تاکہ ان پر قدامت پرستی اور دقیانوسیت کا الزام نہ آئے اور انھیں دین کا نام لینے پر کوئی شرمندگی نہ اٹھانی پڑے۔ اس کے لیے اسلام کو زبردستی کھینچ کر مغربی افکار و اقدار سے قریب کیا گیا، اور اس کھینچ تان میں اس بات کی بھی پروا نہ کی گئی کہ اسلام کی تعلیمات بری طرح مجروح ہو رہی ہیں۔ اسلام کی جو ہدایات مغرب کے سانچے میں کسی طرح فٹ نہیں ہوتی تھیں، انھیں بھی خراش تراش کر کے اس سانچے میں بٹھایا گیا۔ اس کے لیے قرآن کے الفاظ تو نہیں بدلے گئے، البتہ ان کے معانی اور مقاصد بدل دئے گئے۔ یہ معنوی تحریف اتنے بڑے پیمانہ پر ہوئی اور آج بھی ہو رہی ہے کہ جو لوگ دین کو اس کی صحیح شکل میں قائم کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے اسے نظر انداز کرنا مشکل ہے۔ یہ اس کار تجدید کا ایک حصہ ہے جس کی تفصیلات حدیث میں ان الفاظ میں آئی ہے:۔

يحمل هذا العلم من كل خلف	ہر نسل کے بعد آنے والی نسل میں ایسے سچے اور عادل
عدوله ينفون عنه تحريف الغالين	انسان اس علم کے حامل ہوں گے جو دین میں غلو کرنے
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين	والوں کی تحریف، باطل پرستوں کے جھوٹے استدلال اور
(مشکوٰۃ کتاب العلم بحوالہ بیہقی)	جاہلوں کی تاویل کو ختم کریں گے۔

اس بحث کا تعلق مغرب کے بعض افکار سے ہے۔ ان افکار کی اہمیت یہ ہے کہ یہ آج کے با اقتدار اور تعلیم یافتہ طبقہ کے دل و دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، عوام پر اس کی گرفت پہلے بھی کافی مضبوط تھی اب بھی مضبوط ہے۔ البتہ جدید ذہن اس سے بہت دور ہو چکا تھا لیکن اب آہستہ آہستہ اس کی توجہ مذہب کی طرف ہو رہی ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ موجودہ دور کی بڑھتی ہوئی مادہ پرستی نے اسے روحانی سکون اور چین سے محروم کر دیا ہے۔ اس کا تن آسودہ ہے لیکن روح پیاسی ہے۔ مذہب جب اس کے سامنے اس حیثیت سے آتا ہے کہ وہ اسے روحانی سکون فراہم کر سکتا ہے تو وہ اس کے اندر ایک طرح کی کشش محسوس کرتا ہے لیکن یہ موجودہ دور کی مادیت کے خلاف ایک وقتی رد عمل ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا اس لئے کہ انسان نہ تو محض مادہ ہے اور نہ صرف روح بلکہ دونوں کا مجموعہ ہے اس کی فطرت دونوں کی تسکین چاہتی ہے۔ ایک بڑا علمی اور فکری کام یہ ثابت کرنا ہے کہ اسلام مادہ اور روح کے تقاضوں کو ایک ساتھ پورا کرتا ہے اور مادیت اور روحانیت کے درمیان اعتدال کی راہ دکھاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی ترک دنیا کے نام پر مادی دنیا کو چھوڑ بیٹھے بلکہ وہ یہ ہدایت کرتا ہے کہ آدمی اس مادی دنیا میں گم ہو کر خدا کو نہ بھول جائے۔ حلال و حرام کی تمیز کئے بغیر جانوروں کی سی زندگی نہ گزارے بلکہ ان حدود کا پابند رہے جو اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دئے ہیں اور

...ن کے احسانات کا شکر ادا کرے۔

اے ایمان والو! وہ پاک چیزیں کھاؤ جو ہم نے تمہیں دی ہیں۔ اور اللہ کا شکر ادا کرو اگر تم اسی کی عبادت کرنے والے ہو۔)

دنیا کا کوئی ایک مذہب نہیں ہے بلکہ بے شمار مذاہب ہیں۔ انسان کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر مختلف ہیں۔ آج کے دور میں ان مذاہب کے تقابلی مطالعہ نے بڑی اہمیت اختیار کرلی ہے۔ یہ مطالعہ مذاہب عالم میں اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کا ایک بہترین ذریعہ ہے۔ زندگی کے دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی قرآن مجید ہماری راہنمائی کرتا ہے اور اس کے لئے ٹھوس بنیادیں فراہم کرتا ہے۔

قرآن مجید نے براہ راست اہل کتاب سے بھی خطاب کیا، جن کے پاس آسمانی کتابیں تھیں اور اس کا خطاب مشرکین عرب سے بھی تھا جو کوئی آسمانی کتاب نہیں رکھتے تھے۔

قرآن مجید نے اہل کتاب سے کہا کہ خدا کی نازل کردہ کتابیں تمہارے ہاتھوں میں ایک تو محفوظ نہیں رہیں، اس کا بڑا حصہ ضائع ہو گیا ہے، دوسرے یہ کہ اپنی من مانی تاویلات کے ذریعہ اس کی تعلیم کو تم نے بدل ڈالا ہے۔

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ ۙ	وہ کلام کو اس کے موقع و محل سے ہٹاتے ہیں اور
وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ ۚ	جس کتاب کے ذریعہ انھیں نصیحت کی گئی تھی اس کا
(المائدہ: ۱۳)	بڑا حصہ بھلا چکے ہیں۔

خدا کی کتاب اس لئے آئی ہے کہ اس کے ایک ایک لفظ سے ہدایت حاصل کی جائے لیکن تم اسے اپنی میراث اور جاگیر سمجھ بیٹھے اور اپنے مفاد کی خاطر "اس کے اوراق کا کچھ حصہ ظاہر کرتے ہو اور زیادہ حصہ کو چھپاتے ہو" (انعام: ۹۱)

تمہارے اندر شخصیت پرستی پیدا ہو گئی۔ حضرت مسیحؑ کے ماننے والے اُن کی عقیدت و محبت میں اس قدر آگے بڑھ گئے کہ انھیں خدا کا بیٹا بنا ڈالا۔ یہی حرکت یہودیوں کے (ایک فرقہ) نے حضرت عزیرؑ کے ساتھ کی۔ حالانکہ یہ محض ایک دعویٰ تھا اس کے پیچھے کوئی دلیل نہیں تھی۔ یہ غلط عقیدہ مشرک قوموں سے اخذ کیا گیا تھا۔ (التوبہ: ۳۰)

محبت میں اسی غلو کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ تم نے "اپنے احبار و رہبان کو 'اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ' بنا ڈالا۔" (التوبہ: ۳۱) چنانچہ تمہاری زندگی میں اللہ اور اس کی کتاب کو جو مقام حاصل ہونا چاہئے تھا وہ ان احبار و رہبان کو حاصل ہو گیا جو اللہ کی کتاب سے بے نیاز ہو کر فیصلے کرتے تھے۔ تم نے اللہ تعالیٰ کے احکام کو چھوڑ کر ان کے احکام کے سامنے سر جھکا دئے۔

یہ تو تمہاری محبت کا حال تھا جب دشمنی و مخالفت پر اتر آئے تو انبیاء و صلحاء کے خون سے بھی تمہیں اجتناب نہ تھا۔ اپنے ہاتھ رنگین کرلئے (آل عمران: ۲۱)

یہود و نصاریٰ اسلام کی مخالفت میں تو بظاہر متحد نظر آتے تھے۔ لیکن ان کے آپس کے اختلافات اتنے شدید تھے کہ یہود کہتے تھے کہ نصاریٰ کے دین و مذہب کی کوئی بنیاد نہیں ہے اور نصاریٰ کہتے تھے کہ یہود دین سے پھر گئے ہیں ان کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ (البقرہ: ۱۱۳)

کتاب اللہ سے انحراف اور اعراض کر دینے کی وجہ سے یہود و نصاریٰ میں سے ہر ایک بہت سے فرقوں میں بٹ گئے تھے اور ہر فرقہ دوسرے فرقے کے خون کا پیاسا تھا (المائدہ: ۱۴-۶۴)

اس کے ساتھ قرآن مجید نے دین سے ان کے انحراف اور بگاڑ کے اسباب و عوامل سے بھی بحث کی ہے۔ اس نے بتایا کہ ان کے اندر نسلی برتری کا غلط احساس اور بے جا پندار موجود ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ "وہ اللہ کے بیٹے اور اس کے پیارے ہیں"۔ (المائدہ: ۱۷) دنیا کی محبت ان کے اندر دنیاداروں سے زیادہ پائی جاتی ہے اور دین کے لئے کسی قسم کی قربانی کا جذبہ ان میں نہیں ہے۔ دنیا سے دوں ان کا دامن اس قدر مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے کہ "مشرکین سے زیادہ ان کے اندر جینے کی حرص ہے۔ ان میں کا ایک ایک فرد یہ چاہتا ہے کہ ہزار برس کی حیات اسے مل جائے" (البقرۃ: ۹۶) دنیا کی اسی محبت کا نتیجہ ہے کہ اس کی خاطر دین کو بھی انھوں نے بیچ ڈالا "اپنے ہاتھ سے لکھی ہوئی تحریروں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہیں، محض اس لئے کہ اس کے ذریعہ تھوڑی سی دولت حاصل کر سکیں۔ ان کی تحریریں بھی اور ان کی دولت بھی دونوں ہی ان کی تباہی کا سامان ہیں" (البقرہ: ۷۹) "ان میں سے بیشتر افراد کا حال یہ ہے کہ اثم و عدوان کے ارتکاب اور مال حرام کے کھانے کے لئے دوڑتے ہیں"۔ (المائدہ: ۶۲) کہتے ہیں کہ امیوں (غیر اہل کتاب) کے ساتھ مکر و فریب کا جو رویہ چاہے ہم اختیار کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اللہ کے ہاں اس کی باز پرس نہ ہوگی۔ حالانکہ اللہ نے اس کی اجازت انھیں کبھی نہیں دی۔ وہ جانتے بوجھتے اس کی طرف ایک جھوٹی بات منسوب کر رہے ہیں۔ (آل عمران: ۷۵)

آخرت کا خوف، جو انسان کو معصیت سے روکتا ہے، ان کے اندر سے نکل چکا ہے۔ وہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھتے ہیں۔ یہودی کہتے ہیں کہ جنت ان ہی کو ملے گی۔ نصاریٰ کا دعویٰ ہے کہ جنت کے وہی تنہا حقدار ہیں (البقرہ: ۱۱۱) یہودیوں کا خیال تھا کہ دوزخ میں ہم جائیں گے بھی تو صرف "معدودے چند دن کے لئے"۔ (البقرہ: ۸۰)

کسی قوم کی اصلاح کے لئے "امر بالمعروف و نہی عن المنکر" ضروری ہے، لیکن اسے وہ چھوڑ بیٹھے ہیں (المائدہ: ۷۹) معصیت کی ایک دوڑ ہے جس میں پوری قوم لگی ہوئی ہے۔ کوئی کسی کا ہاتھ پکڑنے والا نہیں ہے۔ ان کے علماء و مشائخ بھی انھیں ان کی غلط باتیں اور ان کی حرام خوری پر نہیں ٹوکتے۔ (المائدہ: ۶۳)

قرآن مجید نے جہاں اہل کتاب کے فاسد عنصر پر بے لاگ تنقید کی وہیں ان کے نیک افراد کی بغیر کسی تکلف کے جگہ جگہ تعریف بھی کی ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو۔ آل عمران ۷۵، ۱۱۳۔ المائدہ ۶۶، ۸۱، ۸۲۔ الاعراف ۱۵۹۔

قرآن مجید نے اہل کتاب کی تحریف، ان کی بدعملی، غلط روی، اس کے محرکات اور ان کے نیک لوگوں کے کردار پر بڑی تفصیل اور بڑی دقت نظر سے بحث کی ہے۔ یہاں صرف چند موٹی موٹی باتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ ساری بحث تعصب اور تنگ نظری سے پاک، بالکل اصولی اور مبنی بر حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے پہلے بھی اس کی تردید کی کسی کو ہمت نہ ہوئی اور آج بھی کوئی اسے چیلنج نہیں کر سکتا۔ قرآن مجید ان کتابوں کے لیے "مہیمن" (نگہبان) تھا اس نے غلط کو صحیح سے بالکل الگ کر کے رکھ دیا۔

قرآن مجید نے اہل کتاب کے ساتھ محض تنقید کا منفی رویہ اختیار نہیں کیا بلکہ مثبت طور پر انہیں اسلام کے قبول کرنے کی دعوت دی۔ اس دعوت کی بعض خاص بنیادیں یہ تھیں۔

۱۔ خدا کو تم بھی مانتے ہو اور ہم بھی مانتے ہیں۔ یہ چیز تمہارے اور ہمارے درمیان قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے۔ آؤ اس کے تقاضے پورے کریں۔

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ۝ (آل عمران: ۶۴)

اے پیغمبر! کہہ دو! اے اہل کتاب آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔ وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم میں سے کوئی کسی کو اللہ کے سوا اپنا رب نہ بنائے۔ اگر وہ یہ بات ماننے سے انکار کریں تو کہہ دو کہ تم لوگ گواہ رہو ہم تو مسلم (اللہ کے اطاعت گزار) ہیں۔

خدا کو ماننے کے یہ لازمی تقاضے تھے جن سے اہل کتاب انکار نہیں کرسکتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان پر عمل کے لئے وہ ہرگز تیار نہ تھے۔ اس طرح قرآن مجید نے انہیں ایک ایسے مقام پر کھڑا کردیا کہ ان میں سے کسی بھی باضمیر انسان کے لئے اپنے جرم کے اعتراف کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔

۲۔ تم سلسلۂ رسالت کو تسلیم کرتے ہو لہٰذا آخری رسول کو بھی تسلیم کرو۔ وہ ہٹ دھرمی سے کہتے۔ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ (اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری) قرآن نے کہا۔ ان سے پوچھو وہ کتاب کس نے اتاری جسے موسیٰ لایا تھا جو تمام انسانوں کے لیے روشنی اور ہدایت تھی۔ (الانعام: ۹۱)

۳۔ اللہ تعالیٰ کے آخری رسول کی جو صفات تمہاری کتابوں میں بیان ہوئی ہیں وہ ساری صفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں جمع ہیں جس آنے والے پیغمبر کی پیشین گوئیاں اور بشارتیں ان کتابوں میں دی گئی ہیں وہ سب ایک ایک کرکے آپؐ پر منطبق ہو رہی ہیں تو ان کتابوں پر ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کو آخری رسول کی حیثیت سے تسلیم کیا جائے۔ دنیا کے محض چند روزہ مفاد کی خاطر آپ کی رسالت سے انکار کرتے ہوئے تمہیں خدا سے ڈرنا چاہئے۔ یہ کوئی معمولی جرم نہیں ہے۔ اسی پر تمہاری نجات کا انحصار ہے۔ لہٰذا تم سب سے پہلے اس کتاب کا انکار کرنے والے نہ بنو۔ (البقرہ: ۴۱)

حضرت مسیحؑ نے آخری پیغمبر کی پیشین گوئی نام لے کر کی تھی لیکن جب آپؐ نے اپنی رسالت کے حق میں سارے دلائل فراہم کردئے تو مسیحؑ کے ماننے والے ان دلائل کی تردید تو نہ کرسکے، البتہ ان کی تاثیر کو محض جادو قرار دے کر آپ کی رسالت کو ماننے سے انکار کردیا۔ (الصف: ۶)

۴۔ آخری رسول اور آخری شریعت کا آنا اس لئے بھی ضروری تھا کہ تم نے اپنی کتابوں میں تحریف کرکے انہیں بدل ڈالا اس لئے دین و شریعت کے معاملہ میں ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اب خدا کا حکم پوچھنے اور اس کی مرضی معلوم کرنے کا واحد قابل اعتماد ذریعہ وہ کتاب ہے جسے اس کا آخری رسول پیش کر رہا ہے۔

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ اے اہل کتاب بے شک ہمارا رسول تمہارے پاس آچکا ہے جو تم

يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتٰبِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُمْ مِنَ اللّٰهِ نُورٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِينٌ ۝ يَّهْدِيْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيْهِمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝ (المائدہ: ۱۵، ۱۶)

انہی کی بہت سی ان باتوں کو تمہارے سامنے کھول رہا ہے جن کو تم چھپایا کرتے تھے اور بہت سی باتوں سے درگزر بھی کر جاتا ہے۔ بے شک تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے روشنی اور کھول کھول کر بیان کرنے والی کتاب آچکی ہے۔ اس کتاب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کا راستہ دکھاتا ہے اور اپنے اذن سے انہیں ظلمتوں سے نکال کر روشنی میں لاتا ہے اور صراط مستقیم کی طرف ان کی ہدایت کرتا ہے۔

۵۔ مذہب کے نام پر تم نے اپنی ایک الگ شریعت ایجاد کر رکھی ہے اور حرام و حلال کے خود ساختہ اصول وضع کر رکھے ہیں۔ تمہارے نزدیک پاک چیزیں ناپاک اور ناپاک چیزیں پاک بن گئی ہیں۔ تم نے انسانوں کو بے جا بندشوں میں جکڑ رکھا ہے۔ جب تک یہ زنجیریں کٹ نہیں جاتیں وہ ترقی نہیں کر سکتا۔ یہی فرض انجام دینے کے لئے اللہ کا آخری رسول آیا ہے اسی کی اتباع میں تمہاری نجات ہے۔

اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ ۫ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۭ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ (الاعراف: ۱۵۷)

جو اس پیغمبر کی جو نبی امی ہے (صلی اللہ علیہ وسلم) اتباع کرتے ہیں جس کا ذکر وہ اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں۔ وہ انہیں معروف کا حکم دیتا اور منکر سے روکتا ہے۔ ان کے لئے پاک چیزیں حلال اور ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے اور ان پر سے وہ بوجھ اتارتا ہے جو ان پر لدے ہوئے ہیں اور وہ بندشیں کھولتا ہے جن میں وہ جکڑے ہوئے ہیں۔ پس جو لوگ اس پر ایمان لائیں، اس کی حمایت اور نصرت کریں اور اس روشنی کی اتباع کریں جو اس پر نازل کی گئی ہے تو وہی کامیاب ہوں گے۔

اس کے بعد فرمایا اے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سارے انسانوں سے خطاب کر کے کہہ دو کہ لوگو! میں تم سب کی طرف اس کا رسول ہوں جو آسمان اور زمین کا مالک ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، موت و حیات اسی کے ہاتھ میں ہے۔ لہٰذا تم ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے اس نبی امی پر جو اللہ پر اور اس کے کلمات پر ایمان رکھتا ہے۔ اور اس کی اتباع کرو امید ہے کہ تم راہ راست پاؤ گے۔ (الاعراف: ۱۵۸)

قرآن مجید نے جس طرح اہل کتاب کی تحریفات کی نشاندہی کی، خود ان کی کتابوں سے استدلال کیا، ان کی غلط روش پر تنقید کی، ان کے اچھے کردار کی تعریف کی اور جس طرح اسلام کو بہت ہی واضح اور مثبت انداز میں پیش کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذاہب کا مطالعہ اسلام کی روشنی میں کس نہج پر ہونا چاہیے۔ مسلمان محققین کو اسی کی پیروی کرنی چاہیے۔ اس میدان میں ہم بہت پیچھے ہیں۔ یہ ایک بڑا خلا ہے جسے پر ہونا چاہیے تھا اور جلد پر ہونا چاہیے۔

عہد نبوی کا مالی نظام

(عمالِ صدقات کے عزل و نصب کی پالیسی)

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی[*]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میمنت لزوم میں اسلامی نظام اموال اور اسلام کے مالی و اقتصادی اصولوں پر نظریاتی لحاظ سے متعدد وقیع کام اب تک اہلِ علم و نظر کے سامنے آچکے ہیں لیکن تاریخی اور علمی مباحث ابھی تک کافی تشنہ ہیں[۱]۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے سیرت النبی کی جلد دوم میں تاسیس حکومت الٰہی کے باب میں اس مسئلہ پر کسی قدر تاریخی بحث کی ہے[۲] اور بعض دوسرے سیرت نگار اور مورخین اسلام نے بھی اس موضوع پر کچھ روشنی ڈالی ہے[۳]۔ اس سے ہماری علمی تشنگی پوری طرح دور نہیں ہو پاتی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان مباحث میں تاریخی تسلسل، ارتقا، اور منطقی ترتیب کا لحاظ نہیں پایا جاتا۔ مزید براں ان میں تاریخی عناصر کی کارفرمائی اور عمل دخل سے بھی بحث نہیں کی گئی ہے۔ روایات و اخبار کے استقصاء اور ان کی تنقیح و تحلیل کے فقدان، تنقیدی تجزیہ کی کمی یا عدم موجودگی اور تاریخی پس منظر اور تناظر سے بے اعتنائی کے سبب ہم عہد نبوی کے مالی نظام اور عمال صدقات و زکوٰۃ کے عزل و نصب کی پالیسی اور حکمت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے میں ناکام رہتے ہیں اس مختصر مضمون میں ہماری یہ کوشش ہوگی کہ سرکاری محاصل و صدقات کی وصولیابی کے نظام کا مطالعہ کریں اور اس کے پس منظر میں عہد نبوی کے نظام مالیات پر ایک ضمنی نظر ڈالیں عہد نبوی کے پورے مالی نظام کا مطالعہ بڑا وسیع کام ہے۔ سر دست اس کے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل ہے۔ یہاں ہماری اصل توجہ اس سوال کے جواب کی تلاش پر مرکوز رہے گی کہ عاملین صدقات اور دوسرے مالی افسروں کی نبوی حکمت عملی کیا تھی؟ ان کی تقرری کن بنیادوں اور شرائط پر کی جاتی تھی؟ اور ان کے عزل و تبدیل کی کیا بنیادیں ہوتی تھیں؟

اصل مسئلہ پر براہ راست گفتگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم صدقات و زکوٰۃ کے نزول و وجوب پر ایک سرسری نظر ڈال لیں کیونکہ اہل سیر و تاریخ اور فقہاء و محدثین کے نزدیک

اس باب میں تاریخوں کا کافی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کے سبب عاملین صدقات کی تقرری
اور مدینہ سے روانگی کے اوقات میں تعجیل وتاخیر کا مسئلہ اٹھتا ہے۔ زکوٰۃ اور جزیہ کی فرضیت کے
بارے میں عام طور سے مسلم فقہاء اور علماء کا خیال یہ ہے کہ وہ فتح مکہ کے بعد بلکہ ۹ھ میں نافذ
ہوئی تھی چنانچہ سورہ توبہ آیت ۱۰۳ جس میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم خداوندی ہے اور اسی سورہ
کریمہ کی آیت ۲۹ جو جزیہ کی فرضیت بتاتی ہے کے بارے میں طبری اور واحدی وغیرہ مفسرین
اور دوسرے محدثین نے اس کو ۹ھ کا واقعہ قرار دیا ہے[۳۰] ہمارے مورخین اور اہل سیر بھی اپنے
عمومی بیانات میں زکوٰۃ وجزیہ کی فرضیت اور عاملین صدقات کی تقرری اور روانگی کو محرم ۹ھ
کا واقعہ قرار دیتے ہیں[۳۱] لیکن تاریخی حقائق سے علماء ومحدثین اور مورخین واہل سیر کے یہ بیانات کم از کم
جزیہ کے باب میں متصادم ہیں اور واقعاتی شہادتوں سے ٹکراتے ہیں۔ تاریخی حقائق سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ جزیہ کی فرضیت اور وصولیابی دونوں اس سے کئی برس قبل شروع ہو چکی تھی۔ دومۃ الجندل
کے علاقے میں آباد بنو کلب کے عیسائیوں نے ۶ھ/۶۲۷ء میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف
کو ان کی مشہور مہم کے بعد جزیہ ادا کیا تھا۔ ۷ھ کے آغاز اور ۶۲۸ء کے وسط میں تیماء نے جو خیبر
کی ایک ملحقہ یہودی آبادی تھی اسلامی ریاست کو جزیہ ادا کرنا شروع کیا تھا جبکہ خیبر، فدک اور
وادی القریٰ کے مزارعین نے اپنی پیداوار زمین کا نصف مسلمانوں کو بطور خراج ادا کیا تھا[۳۲] البتہ
زکوٰۃ کی وصولیابی کی تاریخ ۹ھ سے قبل عملاً ثابت نہیں ہوتی لیکن بہرحال ایسے قرائن ملتے ہیں
جو فتح مکہ سے قبل اس کی وصولیابی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہم اس سے قبل ایک مضمون میں
دیکھ چکے ہیں کہ خیبر، فدک، وادی القریٰ، تیماء اور قریٰ عربیہ کے والی (گورنر) ۷ھ/۶۲۹ء میں
مقرر ہو چکے تھے اور ان کے من جملہ فرائض میں سے ایک فرض صدقات کی وصولیابی بھی تھی[۳۳]
اس ضمن میں قریٰ عربیہ کی مثال زیادہ اہم ہے۔ ماخذ کا بیان ہے کہ حضرت معاذ بن جبل خزرجی
کو یمن / جنوبی عرب کا گورنر جنرل مقرر کرنے سے قبل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریٰ عربیہ
کا عامل صدقات مقرر کیا تھا اور وہ اس علاقے کی زمینی پیداوار کا محصول وصول کر کے لاتے تھے[۳۴] حضرت
ولید بن عقبہ اموی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بنو مصطلق کے قبول اسلام کے دو برس بعد
اس قبیلے کے عامل صدقات مقرر کئے گئے تھے اور یہ قبیلہ اس لحاظ سے ۷ھ میں [illegible]
چکا تھا[۳۵] طبری کا ایک مبہم بیان ہے کہ حضرت عمرو بن عاص [illegible] عامل صدقات
[illegible] فتح مکہ کے مابعد [illegible] سے

یہ اندازہ ہوتا ہے کہ صدقات کی وصولیابی بالعموم اور جزیہ وخراج کی وصولیابی بالخصوص ۸ھ/ ۶۲۹ء میں شروع ہو چکی تھی۔

ماخذ سے واضح ہوتا ہے کہ محاصل وصدقات کی وصولیابی کا نظام درجہ بند اور دہرا تھا۔ جو علاقے براہ راست مدینہ منورہ کے ماتحت تھے ان میں مرکزی عاملین صدقات مقامی منتظمین اور عاملین کی مدد سے صدقات وصول کرتے تھے اور ولایات (صوبوں) میں اصولی طور سے یہ فرض بھی گورنروں (ولاۃ) کا ہوتا تھا جو مرکزی عاملین کے ذریعہ خاص حالات میں ورنہ عام طور سے مقامی عاملین کی مدد سے صدقات وصول کرکے پایۂ خلافت و رسالت کو روانہ کرتے تھے۔ ایسے تمام عاملین صدقات جن کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے براہ راست مقرر کرکے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں بھیجتے تھے مرکزی عاملین کے زمرے میں آتے ہیں۔ عام طور سے ان مرکزی عاملین صدقات کا تعلق علاقائی یا قبائلی لحاظ سے اپنے تقرری کے علاقوں سے نہیں ہوتا تھا لیکن بعض مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مخصوص حالات میں علاقائی یا قبائلی تعلق کی رعایت بھی کی جاتی تھی۔ جبکہ مقامی عاملین کا تعلق لازمی طور سے اپنے قبائل اور علاقوں سے ہوتا تھا بلکہ وہ عام طور سے اپنے قبیلوں کے شیوخ اور سردار ہوتے تھے۔ مرکزی عاملین صدقات اور ان کے مقامی ہم منصبوں کی کارکردگی میں یہ فرق ہوتا تھا کہ مرکزی عاملین اپنے علاقوں اور قبائل کے صدر مقام پر قیام پذیر رہتے تھے اور براہ راست محصول دہندگان سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے تھے جبکہ مقامی افسران صدقات اپنے اپنے لوگوں سے صدقات وصول کرکے مرکزی نمائندوں کو پہونچا دیتے تھے۔ کبھی کبھی مقامی عاملین صدقات مرکزی عاملوں اور افسروں کا کام کرتے تھے اور جمع شدہ صدقات براہ راست مدینہ منورہ پہونچا دیتے تھے۔ ان کی مثالیں ہم بعد میں دیکھیں گے۔

اکثر وبیشتر مرکزی عاملین صدقات مستقل عہدہ دار ہوتے تھے اور وہ عام طور سے ایک متعین قبیلے یا مخصوص علاقے کے افسر محاصل مقرر کیے جاتے تھے۔ چنانچہ حضرات عمرو بن عاص سہمی، عبد خزرجی، ابی بن کعب خزرجی، عباد بن بشر خزرجی، بریدہ بن حصیب اسلمی، رافع بن مکیث جہنی، عکرمہ بن ابی جہل مخزومی، ضحاک بن سفیان کلابی، حذیفہ بن یمان ازدی، قضاعی بن عمرو عذری اور متعدد دوسرے عاملین مستقل عہدہ دار تھے جو اپنے عہدوں پر وفات نبوی تک کام کرتے رہے۔ متعدد ماخذ کی روایات کی تنقیح وتحلیل سے تقریباً تیس مرکزی عاملین صدقات کا ذکر ملتا ہے۔ ذیل میں ان کی فہرست ان کے علاقوں اور قبیلوں سمیت دی جا رہی ہے۔

نمبر شمار	عامل صدقات	علاقہ / قبیلہ تقرری
۱۔	حضرت ابی بن کعب خزرجی	سعد ہذیم / جذام
۲۔	" عنبسہ خزرجی	"
۳۔	" ولید بن عقبہ اموی	بنو مصطلق
۴۔	" عباد بن بشر اوسی	"
۵۔	" عمرو بن عاص سہمی	ہوازن / حنین، غطفان / فزارہ قضاعہ اور عمان
۶۔	" کلاب بن امیہ لیثی	ثقیف
۷۔	" سالف بن عثمان بن معتب ثقفی	"
۸۔	" بسر بن سفیان عدوی قریشی	خزاعہ / کعب
۹۔	" بریدہ بن حصیب اسلمی	غفار و اسلم
۱۰۔	" رافع بن مکیث جہنی	جہینہ
۱۱۔	" عباد بن بشر اوسی	مزنیہ اور سلیم
۱۲۔	" ضحاک بن سفیان کلابی	کلاب / عامر بن صعصعہ
۱۳۔	" معاذ بن جبل خزرجی	قرئی عربیہ
۱۴۔	" عکرمہ بن ابی جہل مخزومی	ہوازن
۱۵۔	" حذیفہ بن یمان ازدی	ازد
۱۶۔	" معاویہ بن ابی سفیان اموی	اقیال حضرموت
۱۷۔	" عیینہ بن حصن فزاری	تمیم
۱۸۔	" ابن اللتبیہ ازدی	بنی ظبیان
۱۹۔	" سنان بن ابی سنان اسدی	بنو مالک
۲۰۔	" قضاعی بن عمرو عذری	بنو حارث
۲۱۔	" عکرمہ بن خصفہ ہوازنی	بدیل، بسر اور ان کے حلیف قبائل
۲۲۔	" عبادہ بن صامت خزرجی	-
۲۳۔	" ارقم بن ابی الارقم مخزومی	-

نمبر شمار	عامل صدقات	علاقہ/قبیلہ تقرری
۲۴۔	حضرت زیاد بن حنظلہ تمیمی	۔
۲۵۔	" عمر بن خطاب عدوی قریشی	۔
۲۶۔	۔ عبداللہ بن حنظل ادرم بن غالب	۔

مذکورہ بالا عاملین صدقات میں سے موخرالذکر پانچ حضرات کے تقرری کے بارے میں تصریح نہیں ملتی تاہم یہ یقینی ہے کہ وہ مرکزی عاملین میں تھے۔ ان میں سے سب سے آخری حضرت مرتد ہو گئے تھے اور اس سبب سے فتح مکہ میں قتل کر دیئے گئے تھے۔ ان عاملین کی تقرری کے سلسلہ میں بعض دلچسپ تفصیلات ملتی ہیں جو نبوی پالیسی کی وضاحت کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرات ابی بن کعب خزرجی اور عنبہ خزرجی کے بارے میں آتا ہے کہ ان دونوں کو قبیلہ جذام کے بطن سعد ہذیم کے مسلمانوں پر مشترکہ طور سے عاملین صدقات مقرر کیا گیا تھا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ والوں کو حکم دیا تھا کہ ان کی اطاعت کریں اور ان کو صدقات ادا کریں[۱۱]

حضرت ولید بن عقبہ اموی کی بحیثیت عامل صدقات تقرری، کارکردگی اور کردار پر بڑی دلچسپ اور مختلف فیہ بحث مآخذ میں ملتی ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ بنو مصطلق کے اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید کو ان کا عامل صدقات مقرر کیا۔ چنانچہ وہ اپنے فرائض کی ادائیگی کے لیے علاقہ بنو مصطلق کو روانہ ہوئے اور جب وہ ان کے علاقے کے قریب پہونچے تو بنو مصطلق کی ایک جماعت کو اپنی طرف آتے دیکھ کر ان کو خدشہ پیدا ہوا اور وہ الٹے پاؤں واپس مدینہ پہونچے اور سارا ماجرا خدمت نبوی میں عرض کر دیا۔ ان کی خبر پر اعتماد کر کے مسلمانان مدینہ نے بنو مصطلق پر فوجی تاخت کرنے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ بنو مصطلق کا ایک وفد اپنی معروضات لے کر مدینہ جا پہونچا اور اس نے اپنی بات کہی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریقین کے بیانات سن کر قبول کر لیا اور پھر بنو مصطلق کی خواہش پر حضرت عباد بن بشر اوسی کو ان کا عامل صدقات مقرر کیا جو ان سے حیات نبوی کے دوران صدقات وصول کرتے رہے۔ روایات میں حضرت ولید بن عقبہ اموی پر عمداً کذب وافترا کا الزام لگایا گیا ہے اور بعض مفسرین نے سورہ حجرات کی آیت ۶ میں تعلقاتی کا مصداق بھی ان کو قرار دیا ہے لیکن یہ تمام الزامات نقد وجرح کے معیار پر کھرے نہیں اترتے[۱۲]۔ طبری کی روایات سے ایسا تاثر ہوتا ہے کہ وہ بعد میں حیات نبوی ہی میں قضاعہ کے بعض حصوں پر عامل صدقات بنا دئے گئے تھے اور بہرحال یہ مسلم حقیقت ہے کہ خلافت صدیقی وفاروقی

میں وہ عامل صدقات اور گورنر کے اہم عہدوں پر مسلسل فائز رہے اور بعد میں خلافت عثمانی میں دو کوفہ کے گورنر مقرر کئے گئے۔ یہ ان کی دیانتداری، صلابت ایمانی اور فرض منصبی کو بخوبی انجام دینے کی ناقابل تردید شہادت ہے اور جہاں تک ان کے خلاف بنو مصطلق کے معاملہ میں الزام کا تعلق ہے تو اس کا جائزہ دوسری جگہ تفصیل کے ساتھ لیا جا چکا ہے[61]۔ طبری کی روایت سے جو تاثر ملتا ہے وہ اگر صحیح ہے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بنو مصطلق کے معاملہ کے بعد ان کو بنو قضاعہ کے علاقے میں تبدیل کر کے بھیج دیا گیا تھا جہاں وہ خلافت صدیقی کے آغاز تک عامل صدقات رہے۔ واقدی اور ابن سعد وغیرہ کی روایتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ولید بن عقبہ اموی کے جانشین حضرت عباد بن بشر اوسی نے کسی وقت مزینہ اور سلیم کے صدقات بھی وصول کئے تھے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ انہوں نے دونوں علاقوں میں یہ فریضہ بیک وقت انجام دیا تھا یا دو مختلف اوقات میں۔ اندازہ یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے ان دونوں علاقوں میں یہ فرض یکے بعد دیگرے انجام دیا تھا۔ البتہ یہ مسلم حقیقت ہے کہ وہ مستقل مرکزی عامل صدقات تھے۔

مرکزی عاملین صدقات میں حضرت عمرو بن عاص سہمی کا معاملہ کافی دلچسپ بھی ہے اور منفرد بھی۔ فتح مکہ کے بعد ان کو عمان کا عامل صدقات اور مرکزی منتظم بنا کر بھیجا گیا۔ سنہ ۹ھ میں ہم ان کو بہلی کے علاقے میں صدقات وصول کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اسی زمانے میں انہوں نے غطفان کے ایک اہم ترین بطن بنو فزارہ سے صدقات وصول کئے تھے۔ اور اس کے بعد طبری کی روایت کے مطابق ان کو قضاعہ کا عامل صدقات مقرر کیا گیا تھا اور ان کے شریک معاملہ حضرت ولید بن عقبہ اموی تھے جو بقیہ نصف قبیلہ کے عامل بنائے گئے تھے۔ غالباً یہ انتظام اس لیے کیا گیا تھا کہ قضاعہ کا قبیلہ کافی بڑا اور وسیع علاقے میں آباد تھا۔ ماخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کافی مدت تک اس علاقے میں مقیم اپنے فرائض منصبی ادا کرتے رہے اور پھر سنہ ۱۰ھ/ سنہ ۶۳۲ء میں حجۃ الوداع کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہ صرف عمان کے علاقے میں دوبارہ عامل صدقات بنا کر بھیجا بلکہ ان سے وعدہ کیا کہ فریضہ کی انجام دہی کے بعد ان کو واپس پھر قضاعہ کے علاقہ میں تعینات کرایا جائے گا۔ یہ وعدہ وفات نبوی کے سبب حیات نبوی میں پورا نہ ہوا مگر حضرت ابوبکر صدیق نے ان کو اپنی خلافت کے شروع ہی میں پھر قضاعہ کا عامل مقرر کر دیا تھا[62]۔ حضرت عمرو بن عاص سہمی کی بطور عامل صدقات تقرری چار علاقوں میں کی گئی تھی جو ان کی طویل مدت تقرری صلاحیت و لیاقت اور فرض منصبی میں مستعدی اور کارکردگی

کو واضح کرتی ہے۔

علامہ کتانی نے کلاعی کی سیرت پر انحصار کر کے دعویٰ کیا ہے کہ خاص مدینہ منورہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افسر صدقات حضرت عمر بن خطاب عدوی تھے اور محدث ابو داؤد کا یہ بیان اس تقرری کی بالواسطہ تائید کرتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس خدمت کے بجا لانے کے لیے کچھ تنخواہ یا معاوضہ (عمالۃ) ملتا تھا۔ یہاں اسد الغابہ کا ایک حوالہ دلچسپی کا حامل ہے اس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ کے ایک نصرانی کی آدھی دولت اس جرم میں ضبط کر لی تھی کہ اس نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ابن اثیر کا یہ بیان موجودہ صورت میں ناقابل قبول ہے اس لیے کہ اسلام قبول کرنے سے انکار پر کوئی تعزیر عائد نہیں ہوتی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا بیان میں اسلام کے عدم قبول کے بعد جزیہ کی عدم ادائیگی کا ذکر کسی سبب سے رہ گیا ہے یا اس تعزیر کا سبب کوئی دوسرا جرم تھا۔ بہر حال اگر حضرت عمرؓ مدینہ منورہ کے افسر صدقات تھے تو ان کے فرائض میں صدقات مسلمین کے علاوہ غیر مسلموں سے جزیہ کی وصولی بھی شامل تھی۔ اور مذکورہ بالا مثال کا تعلق اسی فرض کی انجام دہی سے جوڑا جا سکتا ہے۔[۱۰]

علاقۂ ہوازن وحنین کے بارے میں ہم کو تین افسران صدقات کی تقرری کا ذکر ملتا ہے۔ بلاذری کا بیان ہے کہ حضرت سالف بن عثمان بن معتب ثقفی کو مدینہ منورہ سے جہاں وہ ہجرت کر کے بس گئے تھے ثقیف کے صدقات وصول کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا جبکہ حضرت کلاب بن امیہ لیثی کو اونٹوں کی زکوٰۃ (عشور) کا افسر بنا کر روانہ کیا گیا تھا۔ ابن سعد، طبری اور ابن اثیر کا بیان ہے کہ حضرت عکرمہ بن ابی جہل مخزومی کو حیات نبوی کے آخری برس ہوازن کا عامل صدقات مقرر کیا گیا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تینوں حضرات مرکزی افسران صدقات تھے کیونکہ ہم کو ہوازن کے مختلف بطون (خاندانوں) کے مقامی عاملین صدقات کا ذکر ملتا ہے جن کے کام کو علاقہ کے گورنر حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی منظم کرتے تھے۔[۱۱]

حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی کے بارے میں ایک دلچسپ روایت ملتی ہے جس کے مطابق ایک اسلمی نوجوان نے فتح مکہ کی مہم نبوی میں جہاد کی غرض سے شرکت کرنی چاہی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایمان و اسلام کا امتحان لیا اور اس موقع پر حضرت بریدہ نے اس نوجوان کی وفاداری کی تصدیق یوں کی کہ اس نے اپنے ذمہ واجب صدقات اسلامی حکومت کو ادا کر دیئے ہیں اور خود انھوں نے یہ وصولیابی کی ہے۔ مرکزی عامل صدقات

کی تقرری کا ایک دلچسپ واقعہ یہ بھی ہے کہ حضرت بسر بن سفیان عدوی قرشی کو خزاعہ کے ایک خاندان بنو کعب سے صدقات کی وصولیابی کے لیے روانہ کیا گیا۔ وفادار وجاں نثار بنو کعب نے صدقات ادا بھی کرنا چاہے مگر ان کے سرکش پڑوسی قبیلہ بنو تمیم نے صدقات ادا کرنے کو اپنے لیے باعث عار اور آنے والی شکل جانا چنانچہ انھوں نے حضرت بسر کو ناکام واپس جانے پر مجبور کر دیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوج حضرت عیینہ بن حصن فزاری کی سرکردگی میں روانہ کی جس کا مقصد مانعین زکوٰۃ کو سزا دینا اور وفادار خزاعیوں کے صدقات وصول کر کے لانا تھا اور انھوں نے بحسن وخوبی اپنا یہ فرض انجام دیا۔ حضرت عیینہ بن حصن فزاری کی بطور مصدق تقرری عارضی اور وقتی تھی جبکہ حضرت بسر بن سفیان کی تقرری مستقل تھی اسی نوعیت کی عارضی تقرری حضرت معاویہ بن ابی سفیان اموی کی تھی جن کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ سے حضرموت کے ایک قیل (شہزادے/حکمراں) حضرت وائل بن حجر حضرمی کے ساتھ حضرموت بھیجا تھا تاکہ وہ اس علاقے کے تمام اقیال (حکمرانوں) سے صدقات وجزیہ وصول کر کے لائیں۔ حضرت معاویہ نے یہ فرض انجام دیا تھا لیکن ماخذ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ انھوں نے پھر دوبارہ بھی یہ فرض انجام دیا تھا یا نہیں۔ اندازہ ایسا ہوتا ہے کہ حیات نبوی میں ان کی بطور عامل یہ تقرری عارضی اور وقتی تھی۔[۱]

مرکزی عاملین صدقات کے بارے میں مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں اب پورے اطمینان قلب اور تیقن کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے بیشتر کی تقرری مستقل ہوتی تھی اور وہ ایک مخصوص علاقہ یا متعین قبیلہ کے صدقات وصول کر کے مدینہ منورہ لاتے تھے۔ البتہ بعض عاملین صدقات ایسے تھے جن کو مخصوص حالات میں عارضی طور سے اس عہدہ پر مقرر کیا جاتا تھا اور وہ اپنا فرض انجام دینے کے بعد عہدہ سے سبکدوش ہو جاتے تھے۔

بعض مرکزی عاملین صدقات کے بارے میں ایک دلچسپ صورت یہ نظر آتی ہے کہ وہ عامل صدقات کے عہدہ پر فائز تو مستقل طور سے ہوتے تھے لیکن ان کی کارکردگی کا علاقہ اور جولان گاہ بدلتی رہتی تھی۔ اس کی بہترین مثال حضرت عمرو بن عاص سہمی کی ہے جو چار پانچ علاقوں میں اپنے فرائض منصبی انجام دیتے رہے۔ پہلے انھوں نے ہوازن اور علاقہ حنین کے علاقے میں صدقات وصول کئے پھر غطفان/فزارہ کے علاقے میں گئے۔ اس کے بعد نصف قضاعہ پر مقرر ہوئے۔ وہاں سے عمان بھیجے گئے اور پھر عمان سے واپس قبیلہ قضاعہ کے علاقے میں مقرر ہوئے ان کے ہم عہدہ اور پڑوسی حضرت ولید بن عقبہ اموی تھے جو بنو مصطلق کے علاقے سے تبدیل

جبکہ دوسرے نصف قضاعہ کے عامل مقرر ہوئے اور بقیہ مدت تک وہیں مقیم رہے۔ اسی طرح حضرت عباد بن بشر اوسی نے دو مختلف اوقات میں پہلے بنو مصطلق کے صدقات وصول کئے اور پھر مزینہ و سلیم کے عامل بنے۔ ظاہر ہے کہ ان عمال صدقات کے علاقوں اور قبیلوں کی تبدیلی مخصوص حالات اور اسباب کے سبب ہوئی تھی اور ان کو ان علاقوں میں تقرری کے لیے دوسرے اصحاب سے زیادہ موزوں سمجھا گیا تھا۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ذاتی اور انفرادی صلاحیتوں کے علاوہ حالات و واقعات کی رعایت یا قبائل و بطون سے تعلقات اور ان کی مرضی کو بھی تقرری کے وقت دھیان میں رکھا جاتا تھا اور یہ کسی بھی انتظامیہ کے لیے ضروری شرط ہے کیونکہ اسی صورت میں وہ صحیح طور سے کام کر سکتی ہے اور خاطر خواہ نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

مذکورہ بالا مرکزی عاملین صدقات کے قبیلہ وار تجزیے سے بعض دلچسپ نکات روشنی میں آتے ہیں چنانچہ اٹھائیس معلوم تقرریوں پر صرف چوبیس افراد کا تقرر ہوا تھا۔ اور ان میں سے ایک تہائی کا تعلق قریش کے مختلف خاندانوں سے تھا بطون قریش میں بنو امیہ، بنو سہم، بنو عدی اور بنو مخزوم کے ممتاز ترین افراد کو تقرری ملی تھی۔ چنانچہ بنو امیہ کے دو مختلف خاندانوں کے افراد حضرات ولید بن عقبہ اور معاویہ بن ابی سفیان تھے۔ بنو سہم کے واحد نمائندے حضرت عمرو بن عاص ان سب میں سب سے زیادہ ممتاز اور نمایاں نظر آتے ہیں انھوں نے ابتدائے تقرری سے وفات نبوی تک نہ صرف یہ کہ اس عہدہ پر مستقل طور سے کام کیا تھا بلکہ مختلف علاقوں اور قبیلوں میں بڑی کامیابی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دئے تھے۔ بنو عدی کے بھی دو نمائندے حضرت عمر بن خطاب اور حضرت بسر بن سفیان تھے ان میں سے اول الذکر کی تقرری بوجوہ بہت اہم معلوم ہوتی ہے۔ بالکل یہی حال بنو مخزوم کے واحد نمائندے حضرت عکرمہ بن ابو جہل کی تقرری کا ہے کہ وہ فتح مکہ تک اسلام کے سخت دشمن رہے تھے اور اسی سبب سے قریش کے اشتہاریان قتل میں شامل تھے اور پھر وہ نہ صرف عفو نبوی کے مستحق بنے بلکہ کرم نبوی کے بھی حقدار ثابت ہوئے۔ بقیہ قریشیوں میں عبداللہ بن خطل کا نام بھی شامل ہے جو بنو ادرم سے تھا اور اپنے ارتداد اور جرم قتل کے سبب مقتول ہوا۔ قریش کے بعد عددی اعتبار سے بنو خزرج کا درجہ ہے جس کے چار عاملوں ۔۔۔ حضرات ابی بن کعب، عقبہ، معاذ بن جبل اور عبادہ بن صامت ۔۔۔ نے یہ خدمت انجام دی تھی۔ اگرچہ اوس کے صرف ایک عامل ۔۔۔ حضرت عباد بن بشر ۔۔۔ کا ذکر ملتا ہے تاہم وہ بہت اہم عامل تھے کہ انھوں نے خاصے طویل عرصے تک اور مختلف علاقوں میں اس عہدہ پر کام کیا تھا۔ قبیلہ مزینہ کے دو عامل حضرت حذیفہ بن یمان اور ابن اللتبیہ تھے جبکہ عذرہ

قریش، غطفان، کعب، اسد، قیس، ہوازن، ثقیف، کنانہ، خزاعہ، جہینہ اور تمیم کے صرف ایک ایک ہی کا نام مل سکا ہے۔ علاقائی اعتبار سے اگر تجزیہ کیا جائے تو مرکزی اور وسطی عرب کے تیرہ عامل تھے یعنی معروف عمال کا تقریباً پچاس فیصد جبکہ شمالی عرب کے صرف ایک عامل تھے اور مشرقی و مغربی عرب کے بالترتیب پانچ اور تین تھے۔ جنوبی عرب کا بھی ایک ہی نمائندہ تھا اور اسی طرح مختلف منتشر قبائل کا نمائندہ بھی ایک تھا۔ یہاں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اگرچہ ان مختلف علاقائی اور قبائلی افراد کا نسبی تعلق ان علاقوں سے تھا تاہم علاوہ مدینہ منورہ کے باشندے اور وسطی عرب کے متوطن تھے کہ وہاں وہ حلف اور ولاء کے رشتوں میں استوار تھے اور خدمت نبوی میں حاضر رہتے تھے۔

یہاں ایک دوسری اہم حقیقت کی طرف بھی توجہ دلانا ضروری ہے وہ یہ کہ مذکورہ بالا عاملین صدقات ہی مرکزی نمائندگی نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے علاوہ متعدد افراد بھی مختلف قبیلوں اور علاقوں میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نمائندگی کرتے تھے۔ حافظ ابن قیم کا یہ تبصرہ بڑا حقیقت افروز ہے کہ جتنے قبائل و بطون عرب تھے اتنے ہی عاملین صدقات تھے۔ اس پر مزید اضافہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ عاملین کا تناسب قبائل و بطون کے مقابلے میں بڑھ ہی سکتا ہے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ بسا اوقات بڑے قبائل اور بطون کے لیے ایک سے زیادہ عامل مقرر کئے گئے تھے اور کبھی کبھی ایک ہی قبیلہ یا علاقہ کے لیے بیک وقت دو حضرات کا تقرر ہوا تھا جیسا کہ حضرات ابی بن کعب اور عتبہ کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ جہاں تک ان مرکزی عاملین صدقات کے زمانہ قبول اسلام یا سبقت ایمان کا تعلق ہے تو ان میں سے بیس فیصد اولین مسلمان یعنی سابقین تھے۔ دوسرے بیس فیصد کے قبول اسلام کا تعلق آخری مکی عہد یا ابتدائی مدنی زمانہ سے تھا جبکہ بقیہ ساٹھ فیصد عاملین کے قبول اسلام کا تعلق زمانہ صلح حدیبیہ کے بعد بلکہ فتح مکہ کے زمانہ سے ہے۔ اس سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ایمان و اسلام، انفرادی تنظیمی اور انتظامی صلاحیت، حالات کی رعایت اور علاقوں اور قبیلوں کی سیاست تو کسی مرکزی عامل صدقات کی تقرری کا سبب بن سکتی تھی لیکن محض سبقت اسلام عہد نبوی کے انتظامیہ میں نہ تو کبھی تقرری کا محرک ہوئی اور نہ فی الواقع ہو سکتی تھی۔

نبوی عاملین صدقات کی درجہ بندی کے دوسرے مرحلہ میں مقامی افسران محصول آتے ہیں ان کا میدان عمل اور دائرہ کار ان کے اپنے قبیلوں، بطون اور خاندانوں تک محدود تھا۔ لوکل افسران عامل اپنے قبیلہ یا بطن والوں سے صدقات خود وصول کرتے اور مرکزی عاملین

صدقات کے حوالے کرتے تھے۔ لیکن بہرحال یہ امکان بھی ہے کہ انھوں نے مرکزی عمال کی محصول دہندگان سے براہ راست صدقات کی وصولیابی میں بھی مدد کی ہو۔ یہ مقامی عاملین صدقات عام طور سے اپنے اپنے قبیلوں، بطون اور خاندانوں کے سردار وشیوخ ہوتے تھے۔ ان میں سے بعض کے بارے میں یہ بھی ذکر ملتا ہے کہ وہ اپنے قبیلہ/قوم کے صدقات پر متعین کئے گئے تھے (علی صدقات قومہ) اور ان کے بارے میں قبیلہ یا خاندان کی سرداری کی صراحت نہیں ملتی۔ اس لحاظ سے ان تمام افسران نبوی کو بھی مقامی عمال میں شمار کرنا چاہئے جن کا شمار ہم مقامی منتظمین اور سرداروں میں کر چکے ہیں۔ وہاں یہ صراحت آچکی ہے کہ مقامی منتظمین اور شیوخ قبائل کا ایک فرض منصبی یہ بھی تھا کہ وہ اپنے اپنے علاقوں سے صدقات وصول کر کے مرکز اسلام تک پہونچائیں یا مرکزی عاملین صدقات کے حوالے کریں۔ یہ مقامی عمال مرکزی عاملین کی طرح یا ان سے کچھ زیادہ ہی مستقل عہدہ دار ہوتے تھے کیونکہ ان کی مدت تقرری عام حالات میں تاحیات ہوتی تھی اور ان کا دائرہ کار بھی تبدیل نہیں ہوتا تھا وہ صرف اپنے لوگوں (قوم) کے افسران صدقات ہوتے تھے۔ نظریاتی لحاظ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مقامی عاملین کو تبدیل یا معزول کر سکتے تھے تاہم کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جب آپ نے عملاً اپنے اس حق کا استعمال کیا ہو۔

مقامی عمال کی تقرری میں عموماً دو طرح کے طریقوں کا ذکر مآخذ میں ملتا ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے قبیلہ کے سابق سربراہ اور شیخ کو اس کے عہدہ پر برقرار رکھا اور اس کو صدقات کی وصولیابی کا ذمہ دار بنایا۔ دوسرا یہ کہ آپ نے خدمت نبوی میں حاضر ہونے والے وفد کے سربراہ یا ممتاز ترین افراد کو صدقات کی وصولیابی کی ذمہ داری سونپی۔ وفود عرب کی سربراہی عموماً شیوخ قبیلہ و بطون کرتے تھے لیکن ان کے اسلام نہ قبول کرنے کی صورت میں قبیلہ/بطن کا کوئی دوسرا ممتاز فرد یہ فرض انجام دیتا تھا اور چونکہ اس کو قبیلہ/بطن کا اعتماد عام حاصل ہوتا تھا اس لئے انتظامی سہولت کے پیش نظر آپ اسی کو مقرر کر دیتے تھے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ آپ نے کسی سابق شیخ قبیلہ کی جگہ دوسرا سردار مقرر فرمایا ہے مگر ایسا شاذ و نادر ہی ہوا ہے۔[۱۵]

یہ امر کہ مقامی عاملین صدقات اپنی قوم کے صدقات وصول کر کے مرکزی عمال کے حوالے کرتے تھے متعدد مثالوں سے ثابت ہوتا ہے۔ حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی کے بارے میں ذکر آچکا ہے کہ ان کے قبیلہ کے ایک سربرآوردہ شخص نے جو غالباً شیخ خاندان تھا اپنے صدقات ادا کئے تھے۔ اس سے واضح مثال بنو مصطلق کے بارے میں ملتی ہے کہ شیخ قبیلہ حضرت حارث بن ضرار

خزاعی نے اپنے قبیلہ کے صدقات وصول کر کے پہلے حضرت ولید بن عقبہ اموی کو ادا کرنے چاہے جو بوجوہ ان کے حوالہ نہ کر سکے اور پھر بعد میں دوسرے مرکزی عامل حضرت عباد بن بشر کے حوالے کئے۔ اسی طرح بنو الاصبغ کے سردار حضرت امرؤ القیس بن الاصبغ کلبی نے اپنے صدقات مرکزی نمائندے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف زہری کے سپرد کئے تھے۔ بحرین کے حکمراں اور مقامی منتظم حضرت منذر بن ساوی کو حکم نبوی تھا کہ وہ اپنے علاقہ کے صدقات دو مرکزی نمائندوں حضرات ابوہریرہ دوسی اور قدامہ کو ادا کریں۔ یہی نظم عمان، ہجر اور حضرموت و یمن کے مختلف علاقوں کے لیے کیا گیا تھا۔ حضرت معاذ بن جبل خزرجی جو گورنر جنرل تھے اپنے ماتحت گورنروں سے اور وہ اپنے مقامی عاملوں سے صدقات وصول کرتے تھے۔ ایک گرامی نامۂ نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت وائل بن حجر حضرمی کو جو ایک قیل / حکمراں تھے یہ ہدایت کی گئی تھی کہ وہ حضرموت کے دوسرے اقیال سے صدقات وصول کر کے مرکزی نمائندوں کے حوالے کر دیں۔ اسی طرح قبیلہ عبد القیس کے شیخ حضرت اکبر بن عبد القیس نے اپنے قبیلہ کے علاوہ ازد عمان کے صدقات وصول کر کے مرکزی منتظم حضرت علاء بن حضرمی کے حوالے کئے تھے۔ ایسی بہت سی مثالیں ہیں جن کا ذکر طوالت کے خوف سے نظر انداز کیا جا رہا ہے۔[۲۲]

جہاں تک مقامی عاملین صدقات کی کل تعداد کا تعلق ہے تو کچھ پہلے ہم حافظ ابن قیم کی رائے دیکھ چکے ہیں اور وہ مقامی عاملوں پر زیادہ صادق آتی ہے کہ اتنے ہی مقامی عامل تھے جتنے کہ قبیلے یا ان کے بڑے خاندان۔ بہر حال ایک تجزیاتی مطالعہ سے کم از کم تینتیس[۲۳] مقامی عاملوں کے نام سامنے آئے ہیں جو معروف و مشہور تھے۔ ان میں سے تین کا تعلق شمالی قبائل سے، سات کا مشرقی قبائل سے، دو کا مغربی قبائل سے اور گیارہ کا منتشر قبائل سے تھا۔ ان میں سے دو چار کے سوا بقیہ آخری زمانے کے مسلمان تھے۔ اور دو چار حضرات بھی وسط مدنی زمانہ یا صلح حدیبیہ کے قریب کے زمانے کے مسلمان تھے۔ صرف ایک آدھ کو ابتدائی مدنی عہد کا مسلمان قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان مقامی عمال صدقات میں حضرات عدی بن حاتم طائی، ابن الاصبغ کلبی، جندب بن مکیث جہنی، عاشر بن عفرار خزاعی، زبرقان بن بدر تمیمی، مالک بن نویرہ تمیمی اور ان کے بھائی متمم اہم ترین اور معروف عمال ہیں۔ عذرہ کے عامل صدقات حضرت ہوزہ بن نعمان، طے کے عامل حضرت عدی بن حاتم طائی، بنو کلب کے حضرت ابن الاصبغ اور بعض دوسرے مقامی عمال کے بارے میں ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے نہ صرف اپنی اپنی قوم کے صدقات جمع کئے تھے بلکہ ہنگامی حالات بالخصوص ردہ کے پر آشوب

زمانے میں بھی اپنے صدقات مدینہ منورہ بھیجتے رہے تھے۔ اور ان میں سے متعدد حضرات نے خلافت صدیقی اور فاروقی میں اطاعت شعارانہ روش برقرار رکھی تھی۔

عاملین صدقات کی تقرری کے لئے کچھ شرائط کو پورا کرنا اور کچھ اوصاف سے متصف ہونا ضروری تھا سب سے پہلا وصف تو بلاریب انتظامی و تنظیمی لیاقت و صلاحیت تھی کہ اس کے بغیر تمام دوسرے اوصاف بیکار تھے۔ تقرری کے علاقہ یا قبیلے کے جغرافیائی اور قبائلی حالات سے واقفیت بھی ایک اہم شرط تھی۔ ان کے علاوہ کسی حد تک اس علاقے کے لوگوں سے دوستی، قرابت یا قربت بھی عہدہ پر تقرری کی سفارش کر سکتی تھی۔ مگر ان سب کے علاوہ بلکہ سب سے اہم شرط تھی کہ امیدوار عہدہ کا کردار بے داغ، اخلاق بلند، تقویٰ و خشیت الٰہی سے مالا مال اور حرص و طمع سے آزاد ہو۔ ایک مخصوص شرط یہ تھی کہ امیدوار کا تعلق خاندان بنو ہاشم سے نہ ہو چنانچہ جب حضرت عبد المطلب بن ربیعہ ہاشمی اور فضل بن عباس ہاشمی نے اپنے والدین کی خواہش و ہمت افزائی پر عامل صدقات کے عہدہ پر تقرری کی درخواست کی تو وہ مسترد کر دی گئی۔ بنو ہاشم پر یہ قدغن محض اس لیے نہ تھی کہ عامل صدقات کو وصول شدہ صدقات سے تنخواہ ملتی تھی جو لوگوں کے اموال کی "گندگی" تھی بلکہ یہ پر منفعت یا باتنخواہ عہدہ تھا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خاندان والوں کو مادی فوائد کے پیچھے بھاگنے سے روکنا چاہتے تھے۔ عہدہ کی طلب کو بھی پسندیدہ نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا بلکہ "طالبان مناصب" کو عہدہ کے لئے ایک طرح سے نااہل قرار دے دیا گیا تھا چنانچہ ایک بار حضرت ابوموسیٰ اشعری کے ساتھ دو شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور انھوں نے مصدق کے عہدہ پر تقرری کی درخواست کی۔ آپ نے حضرت ابوموسیٰ کی رائے مانگی اور جب انھوں نے اپنی لاعلمی کا اظہار کیا تو آپ نے ان کی درخواست ان کی "طلب" کی بنا پر مسترد کر دی کہ اس سے عہدہ کے لالچ کی بو آتی تھی ۔ مسلم کی ایک حدیث کے مطابق حضرت ابن اللتبیہ ازدی کو بنو سلیم کا عامل صدقات مقرر کیا گیا تھا۔ ایک بار جب وہ اپنے صدقات وصول کر کے مدینہ پہونچے تو انھوں نے صدقات کی رقم ادا کرنے کے بعد عرض کیا کہ لوگوں نے ان کو کچھ تحفہ بھی دیا ہے۔ اور انھوں نے وہ تحفہ دکھایا بھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا کہ یہ تحفہ ان کو محض اس لئے ملا ہے کہ وہ عامل صدقات یا سرکاری افسر تھے اور سرکاری عہدہ کے لیے ایسی کوئی چیز لینا جائز نہیں جو اس کو محض اس کے عہدے کے سبب ملی ہو کیونکہ وہ رشوت کے قبیل کی چیز تھی اور اس کی اجازت سے رشوت کا دروازہ کھل سکتا تھا چنانچہ اس واقعہ کے

بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام سرکاری عمال و افسروں کے لیے اس قسم کے تحفے قبول کرنے کی ممانعت فرما دی۔ حافظ ابن قیم نے اس مثال سے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تمام عمال صدقات اور دوسرے سرکاری افسروں کا باقاعدہ محاسبہ فرمایا کرتے تھے۔[۲۵]

عاملین صدقات کو جو تنخواہ ملتی تھی اس کے بارے میں ہماری معلومات کسی قدر ناقص ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت عمر کو اس کار منصبی کی انجام دہی کے لیے تنخواہ (عمالہ) ملتی تھی۔ اسی طرح قرآن کریم اور احادیث نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ عمال صدقات کو بالخصوص اور دوسرے افسروں کو بالعموم سرکاری رقوم سے تنخواہ ملتی تھی۔ عاملین کو یہ تنخواہ صدقات کی جمع شدہ رقم میں سے دی جاتی تھی۔ اس کی مقدار کا صحیح صحیح علم تو نہیں ہو سکا تاہم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضروریات زندگی کی کفالت کے لئے مناسب رقم دی جاتی تھی اور اس میں خود عامل، اس کے اہل و عیال، خادم اور مکان کے اخراجات شامل ہوتے تھے۔ اور جو اپنی ضروریات سے زیادہ رقم لیتا تھا وہ غبن کا ارتکاب کرتا تھا۔ مآخذ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمال کی تنخواہ کی ادائیگی کے دو طریقے تھے: ایک تو یہ کہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دست مبارک سے تنخواہ عطا کرتے تھے جیسا کہ حضرت عمر کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ عاملین کو اختیار تھا کہ وہ اپنی ضروریات کی کفالت بھر رقم لے لیں اور اس کا حساب بارگاہ نبوی میں پیش کر دیں ظاہر ہے کہ آپ جائز ضروریات کے لئے مناسب اخراجات کی توثیق و تصدیق کر دیتے تھے۔ اور زائد از ضروریات یا بے جا آمدنی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے تھے جیسا کہ حضرت ابن اللتبیہ ازدی کی مثال سے معلوم ہوتا ہے۔[۲۶]

تقرری کے وقت عاملین صدقات کو دوسرے نبوی افسران حکومت کی مانند دو پروانے ملتے تھے: ایک میں عامل/افسر کے فرائض منصبی اور اس کے سلسلہ میں ہدایات نبوی درج ہوتی تھیں، اور دوسرے میں ان کی جولان گاہ کے لوگوں کو مخاطب کرکے ان کے حقوق و فرائض کی وضاحت کی جاتی تھی۔ عمال کو ہدایت ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کے لیے آسانی پیدا کریں ان پر تنگی نہ کریں، ان سے خوش اخلاقی سے ملیں، ان پر ظلم و ستم کرنے سے احتراز کریں۔ لوگوں کے بہترین اموال صدقات میں وصول نہ کریں بلکہ اوسط درجہ پر قناعت کریں، واجب شرح سے زیادہ وصولیابی نہ کریں اور اس سلسلے میں غیر عادلانہ طریقے نہ اختیار کریں۔ صدقات وصول کرنے کے لیے لوگوں کی چراگاہوں اور گھروں پر خود جایا کریں اور ان کو [illegible] زحمت نہ دیں۔ [illegible] دوسری ہدایات

نے ایمان و یقین اور فرض شناسی کے جوہر کے ساتھ مل کر عوام کے لیے صدقات کی ادائیگی کو ایک خوشگوار مسرت آگیں کام بنا دیا تھا جس میں تلخی سے زیادہ خوشدلی، بوجھ سے زیادہ راحت، کدورت سے زیادہ مسرت اور گریز و تمرد سے زیادہ تعاون کا احساس شامل تھا اور یہ بھی واقعہ ہے کہ نبوی عاملین صدقات نے فرض منصبی کی ادائیگی کی ایسی اعلیٰ مثالیں قائم کی ہیں کہ ان کی آمد سفیران رسالت اور پیامبران حرم کی آمد کی مانند خوش آئند اور بابرکت سمجھی جاتی تھی۔[۱۸]

مالی نظام میں ایک شعبہ صدقات کے کاتبین پر مشتمل ہوتا تھا جس میں ابن حزم کی جوامع السیرہ کے مطابق حکومت کے دوسرے شعبوں کی مانند مختلف مالی محکموں کا حساب کتاب باقاعدہ رکھا جاتا تھا اور متعدد کاتبین یا سکریٹری مقرر کئے جاتے تھے۔ چنانچہ حضرت زبیر بن عوام اسدی قریشی اسلامی ریاست کے صدقات کے کاتب اعلیٰ تھے اور وہی سارا حساب کتاب رکھتے تھے۔ ان کی عدم موجودگی میں حضرات جہیم بن صلت اور حذیفہ بن یمان ازدی صدقات کی آمدنی ان کے رجسٹروں میں لکھا کرتے تھے۔" لیکن قضاعی کی روایت سے کاتبوں کے فرائض کے بارے میں ذرا مختلف اور دوسری معلومات ملتی ہیں۔ چنانچہ اس روایت کے مطابق حضرات زبیر بن عوام اور جہیم بن صلت صدقات کی آمدنی کے کاتب تھے جبکہ حضرت حذیفہ بن یمان ازدی کھجور کی پیداوار کے تخمینے سے متعلق امور کا اندراج کرتے تھے۔ ان روایات کو بیان کرنے کے بعد کتانی کا تبصرہ ہے کہ اگر یہ روایات صحیح ہیں اور بظاہر ان کی صحت میں کوئی اشتباہ و کلام نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ دونوں دیوان (شعبے) عہد نبوی ہی میں قائم ہو چکے تھے۔ امکان ہے کہ بعض دوسرے کاتبین نے بھی مالی نظام کی کتابت و اندراج کا فریضہ انجام دیا ہو۔ بہر حال ان تینوں معروف کاتبوں میں سے اول الذکر دو قریش کے دو خاندانوں بنو اسد اور بنو مطلب سے متعلق تھے جبکہ حضرت حذیفہ ازد سے تعلق رکھتے تھے لیکن علاوہ مدینہ کے باسی اور ساکنان شہر رسول کے حلیف تھے۔ اس لئے تینوں کا تعلق مرکزی عرب بلکہ خاص مدینہ سے تھا اور یہ ہونا فطری بھی تھا کہ مدینہ مرکز رسالت و حکومت تھا۔ البتہ جہاں تک ان کاتبوں کے زمانہ قبول اسلام کا معاملہ ہے تو ان میں سے ایک سابقین اولین میں سے تھے دوسرے ابتدائی مدنی عہد کے اور تیسرے آخری مدنی زمانے کے۔ گویا کہ تقسیم برابر کی تھی اور سبقت اسلام سے شرط تقرری یا حق ترجیح نہیں ثابت ہوتی تھی۔[۱۹]

اس شعبۂ انتظام میں نبوی عمال کا ایک طبقہ خرص (پیداوار کے تخمینہ) کے افسروں پر مشتمل تھا جن کو اصطلاح میں خارص کہا جاتا تھا۔ عام تصور یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ خزرجی

واحد افسر پیداوار تھے جو خیبر کی پیداوار کی تخمین و اندازہ کے لیے ہر فصل ہر سال پر جایا کرتے تھے اور انھوں نے اپنا یہ فرض اپنی وفات تک جو غزوہ موتہ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں ہوئی بڑی شان اتقا اور مثالی انداز میں انجام دیا۔ بلاشبہ حضرت عبداللہ بن رواحہ خزرجی اپنے حسن کردار اور حسن عمل کے لحاظ سے ایک مثالی عامل و خارص نبوی تھے تاہم وہ "یکے از عمال دربار رسالت" تھے۔ ان کے اس شرف میں کئی اور صحابہ کرام بھی شریک و سہیم تھے۔ روایات کے اختلاف کے مطابق ان کے جانشین حضرت ابوالہیثم بن التیہان اوسی یا حضرت جبار بن صخر تھے۔ دوسری روایت میں یہ بھی اضافہ ہے کہ حضرت جبار کے شریک کار کی حیثیت سے حضرت زید بن سلمہ خزرجی کی بھی تقرری ہوئی تھی جو پیداوار کے تخمینے کے ماہر تھے۔ ایک اور روایت میں حضرت عمرو بن سعید اموی کو خیبر کی پھلوں کی پیداوار کا خارص بتایا گیا ہے۔ مگر اس سلسلہ کی سب سے زیادہ دلچسپ روایت حضرت ابوحثمہ عامر بن ساعدہ خزرجی کے بارے میں ملتی ہے کہ ان کو خیبر کی پیداوار کا افسر خرص مقرر کیا گیا تھا اور انھوں نے نہ صرف عہد نبوی میں بلکہ پورے عہد خلافت راشدہ میں یہ فرض پورے تقویٰ اور دیانت داری کے ساتھ انجام دیا تھا اور حضرت علی کی خلافت کے بالکل اواخر میں اپنے انتقال تک اس عہدہ پر فائز رہے تھے۔[۳۲۵]

خیبر کی پیداوار کے یہ افسران خرص دراصل اسلامی حکومت کے حصہ پیداوار یا خمس کے افسر تھے ورنہ مسلمانوں کی زمینوں کے افسران اٹھارہ حضرات تھے جو اٹھارہ سو حصوں کا انتظام دیکھتے بھالتے تھے۔ ان افسروں کو اصطلاح میں رؤوس (راس کی جمع بمعنی سردار) کہا گیا ہے۔ یہ افسر مدینہ منورہ سے فصلوں کے پکنے کے وقت بھیجے جاتے تھے اور وہ مسلمان حصہ داروں کے حصوں کی تخمین کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ ابن اسحاق، واقدی وغیرہ کے مطابق ان میں بارہ حضرات کے نام معلوم ہوسکے ہیں جو یہ تھے: حضرات عاصم بن عدی، علی بن ابی طالب، عبدالرحمٰن بن عوف، طلحہ بن عبیداللہ تیمی، معاذ بن جبل خزرجی، اسید بن حضیر اوسی، عبداللہ بن رواحہ خزرجی، فروہ بن عمرو، عمر بن خطاب عدوی، سعد بن عبادہ خزرجی، بریدہ بن حصیب اسلمی اور زبیر بن عوام اسدی۔ ان میں سے حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی نے اوس کے ایک حصہ کو خرید لیا تھا اس لیے وہ بھی افسران انتظام میں شامل ہوگئے تھے۔ بقیہ چھ اسماء گرامی پردہ خفا میں ہیں۔ مذکورہ بالا افسروں میں سے چار کا تعلق قریش کے مختلف خاندانوں سے تھا اور اتنے ہی افسر خزرج کے تھے جبکہ تین کا تعلق اوس سے تھا اور ایک سیدوی قبیلہ اسلم کے ممتاز فرد تھے۔ ان میں سے تمام قریشی سابقین اولین میں سے تھے جبکہ ما حضرت ابتدائی مدنی عہد کے مسلم تھے اور اسلمی بزرگ بعد کے مسلمان تھے۔ بیان میں

ایک بات یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسحاق کے انگریزی مترجم مشہور مستشرق الفریڈ گیوم نے غالباً خیبر کے تقسیم و انتظام حصص کے معاملہ کو بالکل نہیں سمجھا ہے اس لیے ترجمہ میں غلط سلط بحث کرنے کے علاوہ اس پورے بیان کو "غیر منظم اور پیچیدہ" بتایا ہے۔ یہ بڑی دلچسپ اور حیرت انگیز بات ہے کہ خیبر کے افسران خرص کا اتنا مفصل ذکر ماخذ میں ملتا ہے مگر وادی القریٰ، تیماء، فدک اور دوسرے علاقوں کے بارے میں ہمارے ماخذ عموماً خاموش ہیں حالانکہ یہ یقینی ہے کہ ان علاقوں میں بھی افسران خرص ضرور متعین ہوئے تھے۔ روایات سے خرص کی بعض مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ اول الذکر تینوں یہودی بستیوں نے چونکہ خیبر کی مانند صلح کی شرائط قبول کی تھیں لہٰذا ان کے معاملہ میں افسران خرص کی تقرری ایک حتمی معاملہ ہے۔ یہ بات دوسری ہے کہ ہم ان کے اسماء گرامی سے واقف نہیں ہیں۔[۵۵]

اسلامی ریاست کے بعض دوسرے خطوں کے بارے میں ذکر آتا ہے کہ ان کے لئے علاحدہ افسران خرص کا تقرر کیا گیا تھا چنانچہ اسد الغابہ اور کتانی کے مطابق حضرت فروہ بن عمرو بیاضی خزرجی مدینہ منورہ کی پیداوار خصوصاً کھجوروں کے باغات کے افسر خرص تھے۔ ان کی مہارت و حذاقت کی یہ حالت تھی کہ وہ خوشے گن کر پوری پیداوار کا اندازہ بالکل ٹھیک ٹھیک بتا دیتے تھے۔ خوشے گن کر پیداوار کا تخمینہ لگانا عرب کاشتکاروں کے لیے ایک عام بات تھی۔ حضرت فروہ کے بارے میں یہ تبصرہ بھی ملتا ہے کہ ان کا اندازہ کبھی غلط نہیں ہوا جس سے یہ بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدینہ منورہ کے مستقل خارص تھے۔ ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سہل بن حثمہ بھی عہد نبوی کے ایک افسر تخمینہ تھے۔ لیکن ان کے دائرۂ کار اور میدان عمل کا علم نہیں ہو سکا ہے۔[۵۶]

محدث ابو داؤد کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عتاب بن اسید اموی مکہ کی گورنری کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی انگور کی پیداوار کے افسر خرص تھے۔ وہ کھجوروں کی پیداوار کے بھی افسر خرص تھے اور ایک ہی اصول و ضابطہ کے مطابق انگوروں اور کھجوروں کی پیداوار کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ بلاذری کی روایت سے حدیث ابی داؤد کی تشریح ہوتی ہے کہ حضرت عتاب اموی طائف کے علاقہ میں واقع کھجور و انگور کے باغات کی پیداوار کے صدقات وصول کرتے تھے اور غالباً اس سے مراد مکہ کے متمول افراد کے باغات ہیں کہ حضرات عباس بن عبد المطلب، خالد بن ولید وغیرہ ـــ متعدد صحابہ کرام ـــ طائف کے علاقے میں پیداواری جائدادیں رکھتے تھے اور حضرت عتاب بن اسید اموی بطور گورنر مکہ ان کے صدقات کی وصولیابی کا فریضہ انجام دیتے تھے۔[۵۷]

ماخذ میں دو اور خارصوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان کے نام ہیں حضرات الصید بن الصلت اور

اصلاً بنی معاذ کرب یہ عجیب بات ہے کہ ان دونوں کا تعلق جنوبی عرب کے قبیلہ کندہ سے تھا۔
غالباً دونوں اپنے اپنے مقامی علاقوں اور قبیلوں میں یہ فریضہ انجام دیتے تھے کہ ماخذ ان کا میدان عمل بتانے
سے قاصر ہیں۔ اسلامی ریاست کے دوسرے علاقوں خاص کر جنوبی عرب اور شمالی عرب کے بارے میں
ہماری معلومات کافی ناقص ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا شواہد و حقائق اس خیال کی تائید کے لیے کافی ہیں کہ اسلامی
ریاست کے تمام پیداواری علاقوں کی پیداوار کا خرص کیا جاتا تھا اور اس کے لئے افسران خرص کی تقرری
عمل میں لا محالہ آتی تھی۔

مذکورہ بالا دس خارصین جو خیبر کے حصص مسلمین کے افسروں کے علاوہ ہیں کی تحلیل و تجزیے سے
معلوم ہوتا ہے کہ ان کی غالب اکثریت یعنی ساٹھ فیصد کا تعلق مدینہ کے انصاری قبیلہ خزرج سے تھا۔
اس سے خزرج کے کاشتکار اور ماہر تخمینہ کار ہونے کا ثبوت ملتا ہے باقی افسروں میں دو کا تعلق قریش
سے تھا اور یہ حقیقت بخاری کی اس روایت کی تصدیق کرتی ہے کہ مہاجرین میں سے متعدد حضرات
تجارت کے علاوہ زراعت میں بھی لگ گئے تھے۔ دو افسران خرص کا تعلق کندہ سے تھا جو جنوبی عرب
کا ایک بڑا قبیلہ تھا اور ایک افسر خرص اوس سے متعلق تھے۔ حضرت عمرو بن سعید اموی کے سوا جو ابتدائی
مکی مسلم تھے بقیہ افسران خرص نے آخری مکی زمانے یا ابتدائی مدنی عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ آخر میں
اس حقیقت پر توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ریاست کے عہد نبوی میں افسران خرص
کی جتنی حقیقی تعداد تھی اس کا عشر عشیر بھی ماخذ میں مذکور نہیں۔ اصل تعداد یقیناً اس سے کئی گنا زیادہ تھی۔

مالی نظام نبوی میں آخری طبقہ عمال ان افسروں پر مشتمل تھا جو ریاستی چراگاہوں (حمیٰ) کے
افسر و منتظم تھے۔ مدینہ منورہ کے علاوہ کئی دوسرے مقامات پر متعدد چراگاہیں مسلمانوں کے لئے قائم
کی گئی تھیں۔ مدینہ کے قریب ہی الجمع کی چراگاہ تھی جس کے افسر حضرت ابوذر غفاری کے ایک فرزند تھے
اور جن کو ۲ھ / ۶۲۳ء میں مکہ کے ایک سردار کرز بن جابر فہری نے حملہ کرکے شہید کر ڈالا تھا۔ دوسری
چراگاہ ذو الجدر نامی تھی جس کے منتظم و افسر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مولائے خاص حضرت
یسار حبشی تھے اور ان کو ۶ھ / ۶۲۸ء میں قبیلہ عرینہ کے بعض سرکشوں نے قتل کر دیا تھا۔ نقیع
نامی ایک بہت مشہور چراگاہ تھی جس کے افسر حضرت ابو رافع مولائے رسول اکرم تھے کیونکہ ان سے
ایک افسر حمیٰ کا ذکر کیا ہے مگر ان کا نام نہیں بتلایا ہے۔ ان کے علاوہ ربذہ اور البیضا نامی چراگاہیں
بھی اسلامی ریاست کی تھیں مگر ان کے افسروں کا ذکر نہیں مل سکا۔ نقیع نامی چراگاہ جو خاصی وسیع و
شاداب تھی غزوہ مریسیع کے بعد بنائی گئی تھی اور اس کے افسر کے طور پر حضرت بلال بن حارث

مزنی کو مقرر کیا گیا۔ نقیع کے ایک اور افسر کا نام حضرت عبید بن مروح مزنی بتایا گیا ہے جو غالباً حضرت بلال مزنی کے جانشین یا ساتھی تھے۔ وج نامی ۔۔۔ ایک ریاستی چراگاہ ۔۔۔ طائف کے علاقہ میں اس کی فتح کے بعد قائم کی گئی تھی اور اس کا انتظام و انصرام حضرت سعد بن ابی وقاص کے سپرد کیا گیا تھا۔ ایک اور صحابی حضرت عریب المالکی کو بھی ایک چراگاہ کا راعی بتایا گیا ہے جو الغابہ کی چراگاہ سے متعلق تھے۔ مذکورہ بالا اسمائے معروف افسران حمی میں سے دو غفاری، دو مزنی، ایک قریشی اور دو موالیٔ رسول یا حبشی صحابہ کرام تھے۔ اور ان میں سے مزنی حضرات کے سوا بقیہ سابقین اولین میں سے تھے جبکہ بلال مزنی اور ان کے ساتھی وسط مدنی عہد کے مسلمان تھے[۳۶]

عہد نبوی میں مالی نظام کے افسروں کی تقرری کی نبوی حکمت عملی کی بنیاد حکومت اور عوام دونوں کی فلاح و بہبود کے نظریہ پر قائم تھی۔ حکومت کو نہ محصول دہندگان کے استحصال سے دلچسپی تھی اور نہ وہ ان کو بے لگام دولت سمیٹنے کے لیے آزاد چھوڑنا چاہتی تھی جیسا کہ احادیث میں آیا ہے وہ مالداروں کی دولت کے ایک حصہ کو وصول کر کے عوام کے غریبوں میں تقسیم کرنا چاہتی تھی۔ اس مقصد عالی کے لیے اس نے جن افسروں کا تقرر کیا ان کے لیے بعض کڑی شرطیں اور صفتیں لازمی قرار دی تھیں چنانچہ انتظام و انصرام کی ذاتی صلاحیت اور تنظیمی قابلیت، خدا ترسی، انسان دوستی، تقویٰ و امانتداری، دیانت و صلابت اور بلند کرداری سب سے اہم اوصاف تھے جو عاملین صدقات کے عہدہ پر تقرری کے لیے لازمی تھے۔ ان کے علاوہ قبائلی و جغرافیائی حالات اور مخصوص سیاسی محرکات کی رعایت بھی ملحوظ رکھی جاتی تھی۔ خاندان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور طالبان عہدہ و مناصب پر ان عہدوں کے دروازے بند تھے۔ بنو ہاشم کو غالباً اس لیے محروم قرار دیا گیا تھا کہ وہ مادی فوائد کے پیچھے اپنی دنیا و عاقبت خراب نہ کریں اور خاندان رسالت سے تعلق کے سبب بے جا رعایتوں کے مستحق نہ بن سکیں۔ ظاہر ہے کہ اموال صدقات جن سے عاملوں کو تنخواہ و اجرت ملتی تھی لوگوں کے مال کے دنس (کوڑا کرکٹ) تھے لہٰذا اس سے متعلقین رسالت پناہ کو بچانا ضروری تھا۔ طالبانِ عہدہ پر یہ دروازہ اس لئے بند کیا گیا تھا کہ لالچ و طمع و حرص کا سدباب کیا جا سکے۔ ایمان و اسلام اور محبت خدا و رسول اگرچہ لازمی شرط تھی تاہم سبقت اسلام عہدہ و منصب پر تقرری کی نہ ضمانت دیتی تھی اور نہ استحقاق پیدا کرتی تھی۔ عہد نبوی کے دوسرے انتظامی شعبوں کی مانند اس نظام میں بھی تقرری کی بنیادی شرط صلاحیت و لیاقت اور پاکیزہ اخلاق تھے۔

حواشی وتعلیقات

۱؎ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجیے محمد تقی امینی "اسلام کا زرعی نظام"، علی گڑھ ۱۹۸۲ء؛ سید ابو الاعلیٰ مودودی "معاشیات اسلام"، مرتبہ خورشید احمد، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۱ء

۲؎ شبلی نعمانی، سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۳ء ص۷۷-۷۲

۳؎ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، محمد رسول اللہ اردو ترجمہ نذیر حق، نقوش رسول نمبر لاہور ۱۹۸۲ء جلد دوم ص۵۰۹-۵۸۷

۴؎ طبری، تاریخ الرسل والملوک (تاریخ طبری) مرتبہ محمد ابو الفضل ابراہیم دار المعارف قاہرہ ۱۹۶۱ء، سوم ص۱۲۳-۱۲۲؛ واحدی، اسباب النزول، قاہرہ (غیر مورخہ) ص۱۸۹-۹۰۔ نیز ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۴ء جلد پنجم ص۱۵۲ جو اس مسئلہ میں یوں رقمطراز ہیں کہ "بعض مورخوں اور محدثوں کو اس بنا پر کہ ۹ھ میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح ملتی ہے، اس سے پہلے کے واقعات میں جو زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے اس سے پریشانی ہوئی۔ حالانکہ شروع اسلام میں زکوٰۃ کا لفظ خیرات کا مترادف تھا۔ اس کی مقدار، نصاب، سال اور دوسری خصوصیتیں جو زکوٰۃ کی حقیقت میں داخل ہیں وہ بعد کو رفتہ رفتہ مناسب حالات کے پیدا ہونے کے ساتھ تکمیل کو پہنچیں۔"

۵؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، مرتبہ مصطفی السقا، ابراہیم الابیاری، عبد الحفیظ شبلی، مصطفی البابی قاہرہ ۱۹۵۵ء قسم دوم ص۵۵ اور ص۶۰؛ طبری، تاریخ طبری، جلد سوم ص۱۴۳

۶؎ ابن ہشام ص۶۳۲؛ واقدی کتاب المغازی، مرتبہ مارسڈن جونس آکسفورڈ پریس ۱۹۶۶ء، ص۵۱۰-۵۱۱؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء جلد دوم ص۹۹؛ بلاذری، انساب الاشراف مرتبہ محمد حمید اللہ قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص۳۷۸؛ طبری، تاریخ، دوم ص۶۴۳؛ ابن اثیر، اسد الغابہ، تہران ۱۳۷۷ھ، جلد سوم ص۲۱۳-۲۱۴ خیبر وغیرہ کے خراج کے لیے ملاحظہ کیجیے: ابن اسحاق سیرت رسول اللہ انگریزی ترجمہ انا الفرید گیوم لندن ۱۹۵۵ء ص۵۱۵، ۵۲۳، ص۵۱۶؛ واقدی ص۹۳-۶۹۲، ص۷-۷۰۹، ص۱۱-۷۰۹؛ ابن سعد، دوم ص۱۰۶-۱۰۷، ص۱۱۲-۱۱۴؛ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۳۵۲؛ فتوح البلدان مرتبہ محمد رضوان ص۴۳-۴۹؛ نیز شبلی نعمانی سیرت النبی اول ص...

۷؎ ملاحظہ ہو میرا مضمون "عہد نبوی کا استظامیہ (حکام کے تقرر کی پالیسی)" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ جلد چہارم شمارہ ۲ ص۳۳

۸؎ یحییٰ بن آدم، کتاب الخراج

۹؎ واقدی، ص۹۳-۹۴؛ ابن سعد، دوم ص۱۶۱؛ اسد الغابہ، پنجم ص۹۱-۹۰

۱۰؎ طبری، دوم ص۶۴۳، سوم ص۹۵

۱۱؎ ان مرکزی عاملین کے لیے ملاحظہ ہو واقدی ص۳-۹۸۰، ص۹۴۳-۹۴۴، ص۹۸-۹۹؛ ابن اسحاق ص...

صفحہ ۳۰؛ دوم صفحہ ۱۶۳-۱۶۰؛ پنجم صفحہ ۲۴۴؛ ہفتم صفحہ ۱۲۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، اول صفحہ ۵۲۹-۵۳۰؛ طبری، تاریخ، سوم صفحہ ۱۲، صفحہ ۵۹، صفحہ ۹۵، صفحہ ۱۴۰، صفحہ ۱۴۸، صفحہ ۳۹۰-۳۹۱۔ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، مرتبہ صلاح الدین المنجد، دمشق، جزو دوم اول صفحہ ۴۵۳؛ نیز ثالث، سوم صفحہ ۳۹۹؛ ابن خلدون، تاریخ، دوم صفحہ ۸۹۵؛ کتانی، اول صفحہ ۲۱۳؛ اسد الغابہ، چہارم صفحہ ۲۵، صفحہ ۴-۵، صفحہ ۳۰۵؛ اصابہ، چہارم صفحہ ۲۵۵۰؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ اول صفحہ ۵۱۶۔

[۱۲] ابن اسحاق، صفحہ ۴۹۳؛ واقدی، صفحہ ۹۰۲؛ ابن سعد، دوم صفحہ ۱۶۱؛ اسد الغابہ، پنجم صفحہ ۹۰-۹۱؛ ابن خلدون، اول صفحہ ۸۲-۸۳؛ نیز میرا مضمون "تاریخ اسلام میں فن شان نزول کی اہمیت، ایک تنقیدی نظر" مجلہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۱، شمارہ ۲، صفحہ ۱-۲۰

[۱۳] طبری، دوم صفحہ ۵۸۸، سوم صفحہ ۱۲۵ اور صفحہ ۱۴۹؛ فتوح البلدان صفحہ ۱۲۵-۱۲۶؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ دوم صفحہ ۲۰۱؛ نیز میری زیر طبع کتاب "حضرت ولید بن عقبہ اموی ـ حیات و شخصیت"

[۱۴] واقدی، صفحہ ۹۸۳ اور ابن سعد، دوم صفحہ ۱۶۰

[۱۵] طبری، سوم صفحہ ۹۰-۳۹۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق اول صفحہ ۴۵۳؛ ابن خلدون دوم صفحہ ۸۹۹-۸۹۸

[۱۶] بحوالہ کتانی، اول صفحہ ۲۶۵ اور صفحہ ۳۹۶ نیز ملاحظہ ہو اسد الغابہ، چہارم صفحہ ۵۲-۵۳

[۱۷] اسد الغابہ، چہارم صفحہ ۶-۷، صفحہ ۲۵ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، ہفتم صفحہ ۴۰۳؛ اسد، چہارم صفحہ ۵؛ اصابہ، چہارم صفحہ ۲۵؛ انساب الاشراف، اول صفحہ ۵۳۱

[۱۸] واقدی، صفحہ ۹۸۱-۹۸۲، صفحہ ۹۸۳؛ ابن سعد، اول صفحہ ۲۹۳، دوم صفحہ ۱۶۰؛ اسد الغابہ اول صفحہ ۲۱۱-۲۱۲؛ چہارم صفحہ ۲۱۵-۲۱۶؛ ابن خلدون، دوم صفحہ ۸۳۹

[۱۹] ان کے لیے سابقہ حوالجات ملاحظہ کیجئے۔

[۲۰] اس تجربہ کی تفصیلات جاننے کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت کا باب پنجم نقوش رسول نمبر جلد پنجم صفحہ ۸۱-۴۶۲؛ نقوش رسول نمبر جلد دوازدہم صفحہ ۳۹۹-۵۴۴ ضمیمہ سوم ۲ اور متعلقہ حواشی۔

[۲۱] بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت نقوش رسول نمبر جلد پنجم و دوازدہم کے مذکورہ بالا ابواب۔

[۲۲] واقدی صفحہ ۹۶۱، صفحہ ۹۸۳؛ محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیہ صفحہ ۹۹-۱۰۰، صفحہ ۹۱-۹۲، صفحہ ۹۴-۹۵ نیز نقوش رسول نمبر دوازدہم صفحہ ۱۱۳، حاشیہ صفحہ ۱۱۴؛ ابن سعد اول صفحہ ۲۹۲؛ اسد الغابہ، چہارم صفحہ ۲۶۵

[۲۳] ابن ہشام، دوم صفحہ ۳۰؛ ابن سعد، اول صفحہ ۲۷۰، صفحہ ۳۲۳؛ طبری، سوم صفحہ ۱۳۴؛ اسد الغابہ، اول صفحہ ۱۳۶، دوم صفحہ ۱۱۶، [illegible]؛ چہارم صفحہ ۱۳۶

ص ۲۹۵؛ پنجم ص ۷۰، ص ۹۹، ص ۱۲۷، ص ۲۰۵، ص ۹۹؛ کتانی، اول ص ۳۹۶-۳۹۸؛ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت مذکورہ بالا۔ خاص کر ضمیمہ دوم ص ۱۰ اور ص ۱۹ اور ضمیمہ سوم ص ۲۔

۲۴ھ امام مسلم، جامع صحیح، کتاب الصدقات؛ بخاری، کتاب الصدقات؛ واقدی ص ۶۹۴-۶۷؛ کتانی اول ص ۲۳۶؛ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت؛ نقوش رسول نمبر جلد پنجم ص ۶۷۲-۶۷۵ اور ص ۶۷۹؛ جلد دوازدہم ص ۲۶۶۔

۲۵ھ ابوداؤد، سنن، ارزاق العمال؛ نیز ملاحظہ ہو بخاری، باب رزق الحکام والعاملین علیہا؛ مصنف عبدالرزاق بحوالہ کتانی اول ص ۲۶۴-۲۶۶؛ واقدی ص ۹۶۱-۹۶۲؛ ابن سعد، طبقات، پنجم ص ۵۱۲-۵۱۳۔ نیز نقوش رسول نمبر پنجم ص ۶۶۸-۶۷۹۔

۲۶ھ ابن اسحاق ص ۶۳۴؛ واقدی ص ۹۷۴؛ ابن سعد، اول ص ۲۷؛ دوم ص ۱۶۰؛ نسائی، سنن ص ۳۹۱ بحوالہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، دوم ص ۵۵، مجموعۃ الوثائق ص ۱۵۷، ص ۱۶۵؛ کتانی، اول ص ۳۹۲ عمال صدقات کی کارکردگی، حسن اخلاق اور حسن عمل کے بارے میں ایک صحابی حضرت سوید بن غفلہ کا بیان ہے کہ ہمارے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عامل آیا اور اس نے پہلے تو ان مویشیوں کی اقسام بتائیں جن کے صدقہ میں لینے کی اجازت فرمان نبوی میں نہ تھی۔ حسن اتفاق سے اسی وقت ایک محصول دہندہ ایک عمدہ قسم کی اونٹنی صدقہ میں دینے کے لیے لایا لیکن عامل نے اس کو لینے سے انکار کر دیا کہ وہ بہت عمدہ نسل کی تھی۔ دوسری روایت ہے کہ دو عامل صدقات جب ایک مسلمان مویشی پالنے والے کے پاس پہونچے اور اس سے صدقہ طلب کیا، مسلمان نے بر بنائے اخلاص و محبت بہت عمدہ دودھاری بکری پیش کی جسے ان محصلین نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ اس کے لینے کی اجازت نہیں ہے۔ اس قسم کے متعدد واقعات روایات میں ملتے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو نقوش، رسول نمبر، جلد پنجم ص ۶۷۲-۶۷۳

۲۷ھ ابن حزم، جوامع السیرۃ اور قضاعی کی روایت بحوالہ کتانی، اول ص ۳۹۸-۳۹۹

۲۸ھ ابن اسحاق، ص ۵۲۲-۵۲۳، واقدی ص ۶۹۱، طبری، سوم ص ۲۰-۲۱؛ قاضی ابو یوسف، کتاب الخراج قاہرہ طباعت ص ۲۹ اور ص ۵۱۔ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص ۳۶۳؛ ابن خلدون، دوم ص ۴۹۶؛ اسد الغابہ، اول ص ۲۹۵-۲۹۶؛ دوم ص ۲۳۳؛ چہارم ص ۱۰۷-۱۰۸، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ پنجم ص ۱۶۹؛ کتانی، اول ص ۴۰۰-۴۰۲، نقوش رسول نمبر جلد پنجم

۲۹ھ ابن اسحاق، ص ۵۲۱-۵۲۲؛ واقدی ص ۶۸۹-۶۹۱، ص ۷۱۸-۷۱۹؛ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۲۹، ص ۵۱؛ نیز مترجم کا حاشیہ ص ۵۲۲ حاشیہ ۱؛ اسد الغابہ میں صحابہ کرام مذکورہ بالا کے تراجم۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو نقوش رسول نمبر پنجم ص ۶۵۷-۶۵۸ اور ص ۶۵۹-۶۶۱۔ خرص کی دوسری مثال کے لیے ملاحظہ ہو واقدی ص ۹۹۹ اور صحیح مسلم، باب غزوہ تبوک۔

۳۰ھ اسد الغابہ، چہارم ص ۱۷۸-۱۷۹؛ پنجم ص ۱۶۹؛ کتانی، اول ص ۴۰۰-۴۰۱؛ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص ۹۹۸-۹۹۹؛ امام مسلم، الجامع الصحیح، باب غزوہ تبوک۔

۱۳۱ ابوداؤد، سنن، بحوالہ کتانی، اول صفحہ ۲۷؛ انساب الاشراف، چہارم صفحہ ۱۵۱؛ نقوش، رسول نمبر، پنجم صفحہ ۶۰

۱۳۲ اسدالغابہ، پنجم صفحہ ۲۰؛ کتانی، اول صفحہ ۲۰

۱۳۳ اسدالغابہ میں صحابہ کرام کے تراجم ملاحظہ ہوں۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت،

نقوش رسول نمبر، پنجم صفحہ ۶۸۹؛ دوازدہم صفحہ ۲۶۸، نیز ضمیمہ سوم۔ ۲ (صفحہ ۲۶)

۱۳۴ ابن اسحاق صفحہ ۲۸۶، صفحہ ۴۸۶ حاشیہ ۱؛ واقدی صفحہ ۱۲، صفحہ ۶-۲۱۵، صفحہ ۹-۵۳۸، صفحہ ۷-۵۶۹

صفحہ ۹۷۳؛ ابن سعد، دوم صفحہ ۹، صفحہ ۶۷، صفحہ ۸۱-۸۰؛ انساب الاشراف، اول صفحہ ۲۸۷، صفحہ ۳۴۸، صفحہ ۸۰-۳۷۸؛

اسدالغابہ، سوم صفحہ ۳۵۳، یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت پنجم صفحہ ۳۶۱ (ب)؛ مجموعۃ الوثائق صفحہ ۱۵۹؛

نقوش، رسول نمبر، پنجم صفحہ ۹۳-۶۹۰؛ دوازدہم صفحہ ۲۷، ضمیمہ سوم۔ ۲ نیز صفحہ ۹-۲۶۸

عالم اسلام میں احیائی فکر کی مشترک بنیادیں

(ولی اللّٰہی، وہابی اور سنوسی تحریکات کا مطالعہ)

جناب محمد اعظم قاسمی صاحب

اٹھارویں صدی کے آغاز میں دو نامور مصلحین اسلامی دنیا کے دو مختلف حصوں میں نمودار ہوئے یعنی شاہ ولی اللہ دہلوی اور شیخ محمد ابن عبدالوہاب نجدی اگرچہ ان دونوں کا تعلق وطنی لحاظ سے ایسے خطوں سے تھا جو ایک دوسرے سے انتہائی مختلف اور ممتاز تھے لیکن اس کے باوجود ان دونوں مصلحین کے مقاصد اور مطمح نظر میں واضح اشتراک اور مماثلت نظر آتی ہے اس مقالے میں ہم ہندوستان، جزیرہ نمائے عرب اور شمالی افریقہ میں ظاہر ہونے والے احیائی رجحانات پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں تاکہ ہم ان عوامل اور وجوہ تک پہنچنے کی کوشش کریں جن کی بنیاد پر ان کے درمیان مشترک مقاصد اور مشترک آئیڈیل کی موجودگی کا احساس پیدا ہوتا ہے ان مشترک بنیادوں میں سے چند باتیں تو ان احیائی تحریکوں میں بیک نظر محسوس کی جاسکتی ہیں جن کو عام طور پر وہابی، ولی اللّٰہی اور شمالی افریقہ کی سنوسی تحریکات کے نام سے دنیا جانتی ہے تاہم ان تحریکات میں ایسے متعدد خصائص کی موجودگی سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا جو ان کے اپنے انفرادی خصائص ہیں اور ان کے لیے ایک دوسرے سے ذریعۂ امتیاز بھی لیکن انفرادی خصائص کے اس پہلو کو مختصر طور پر ہم اس مضمون کے اختتامی مباحث میں دیکھیں گے۔

شائد محتاط طور پر یہ کہنا ممکن ہے کہ ان مختلف تحریکات کے اپنے اپنے علاقوں میں ابھرنے اور پروان چڑھنے کے ذمہ دار وہ مخصوص علاقائی احوال یا وہ صورت حال تھی جو مجموعی طور پر پورے عالم اسلام میں اور مخصوص طور پر ان خطوں میں ایک خاص حد تک پہنچ چکی تھی اسی طرح یہ کہنا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ ان تحریکات نے اپنے اپنے خطوں میں جو شکل اور جہت اختیار کی وہ درحقیقت اپنے دور اور وقت کی ایک شدید ضرورت کی تکمیل کا درجہ رکھتی ہے مثال کے طور پر وہ خاص سیاسی اور سماجی پس منظر جس میں شاہ ولی اللہ نے اٹھ کر اصلاحی تحریکات

پیش کیں، بلاشبہ وہ ہندوستان کے زوال پذیر مسلم معاشرے کا ایک ایسا آئینہ تھا جس میں ہر قسم کی روحانی اور علمی قوتیں بستر مرگ پر نظر آرہی تھیں اور چاروں طرف لاقانونیت، سیاسی انتشار اور اخلاقی اور معاشرتی ابتذال کا دور دورہ تھا۔ اختلاف مناطق و احوال کے ساتھ بڑی حد تک یہی بات شمالی افریقہ اور جزیرہ نمائے عرب کے مصلحین کے پس منظر کے سلسلہ میں بھی صادق آتی ہے۔[۱۱]

اگرچہ شیخ ابن عبدالوہاب اور محمد ابن علی سنوسی کے ہاں اس طرح کی ہمہ گیر معاشرتی تنقید نظر نہیں آتی جیسی شاہ ولی اللہ کی تحریروں میں جابجا ملتی ہے مگر اس کے باوجود اول الذکر دونوں مصلحین کے عملی اقدامات اسی سماجی انصاف اور سیاسی تنزل کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی اسلامی تاریخ کے ابتدائی نمونے ہیں مثلاً شیخ ابن عبدالوہاب نے اسلام کے خالص تصور توحید پر از اول تا آخر زور دیا ہے یہاں تک کہ معاندین کے دیئے ہوئے نام "وہابی" کے مقابلے میں انھوں نے خود کو "موحدین" کہلانا پسند کیا اس کے ساتھ ہی عقیدہ توحید کے عملی پہلو پر بھی انھوں نے یکساں زور دیا اور اس راہ میں کسی چیز کی پرواہ نہیں کی یعنی حدود اسلام میں وہ کسی بدعت کو خواہ وہ عقائد میں ہو یا عمل میں ہو کسی قیمت پر برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ دوسرے لفظوں میں ان کی سخت تنقید کا نشانہ ایسے عوامی طریقے تھے جیسے بزرگوں کے مزارات اور قبروں پر غیر اسلامی عقیدت یا مقاصد کے ساتھ جانا ان پر چادریں چڑھانا یا قبور کو پختہ کرانا اور عمارات بنانا۔ ابن عبدالوہاب نے ایسے لوگوں پر شدید اور کھلی تنقید کی جو مرنے والے بزرگوں کے سلسلہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ روز قیامت ان کی طرف سے شفاعت کی صلاحیت رکھتے ہیں شیخ ابن عبدالوہاب نے شاہ ولی اللہ کی طرح ان سماجی عوامل کو سمجھنے یا پیش کرنے کی کوشش نہیں کی جن کے نتیجے میں ایسا ماحول پیدا ہوا جس میں غیر اسلامی اوہام اور اعمال کو معاشرے میں پنپنے کا موقع ملا۔

دوسری طرف محمد ابن علی سنوسی کے ہاں شمالی افریقہ کی مسلم معاشرت میں پھیلی ہوئی سماجی برائیوں کی کوئی نظری تنقید نہیں ملتی تاہم حقیقت یہ ہے کہ پوری سنوسی تحریک ان عملی اقدامات سے عبارت ہے جن کا مقصد معاشرتی خرابیوں اور غیر اسلامی طریقوں سے مسلم سوسائٹی کو پاک کرنا تھا۔ شیخ سنوسی کی جد وجہد کا ماحصل زیادہ تر ریگستان صحارا کے وسیع دامن میں خانقاہوں اور زاویوں کو قائم کرنا تھا تاہم شیخ سنوسی نے ان خانقاہوں کو چلانے کے سلسلہ میں ایک ایسا معاشرتی نظام اختیار کیا جس نے نہ صرف وہاں کے بربر قبائل کی اخلاقی حالت سدھارنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا بلکہ اصلی شعائر اسلام اور خالص اسلامی تعلیمات کی

رغبت بھی ان میں پیدا کر دی شمالی زاویوں کے قیام اور انتظام کے لیے شیخ سنوسی نے عام صوفیانہ طریقوں سے ہٹ کر غیر معمولی طریقے اختیار کئے جو نہایت کامیاب ثابت ہوئے اس لحاظ سے کہ نہ صرف ان زاویوں میں مریدین کو صوفیانہ اوراد و وظائف کی تربیت دی جاتی تھی بلکہ اس کے ساتھ ہی ہر ایک کو سماجی اور اقتصادی نوعیت کی ذمہ داریاں بھی سپرد کی جاتی تھیں یہ خارجی ذمہ داریاں ان کے علاوہ تھیں جو اشاعت اسلام کے سلسلے میں ان کو دی جاتی تھیں شیخ سنوسی اول کی حیات ہی میں ۲۰ سے زائد ایسی خانقاہیں وجود میں آچکی تھیں جو ایک دوسرے سے قابل لحاظ فاصلے پر تھیں بعد کی دہائیوں میں ان زاویوں کی تعداد ۳۰۰ سے بھی زیادہ تک پہنچ گئی تھی[۹] اور وہ شمالی افریقہ کے طول و عرض بلکہ اس کی حدود سے باہر بھی پھیل گئی تھی کئی شاہراہیں جو ان زاویوں کے درمیان تھیں راہزنوں کی آماجگاہ بنی ہوئی تھیں جس کے نتیجے میں تجارتی روابط اور قافلوں کے لیے یہ سڑکیں حد درجہ غیر محفوظ بن گئی تھیں۔ شیخ سنوسی نے اپنے مریدین اور متوسلین کو ان رہزن قبائل کے پاس بھیجا ان لوگوں نے نہ صرف ان قبائل سے اس مسئلہ پر گفت و شنید کی بلکہ اپنا تبلیغی پیغام بھی ان تک پہنچایا اس تلقین کا اثر یہ ہوا کہ نہ صرف وہ راستے محفوظ ہو گئے بلکہ ان راہزن قبائل کے بیشتر لوگوں نے اپنے پیشے سے توبہ کی اور شیخ کے حلقہ میں شامل ہو گئے۔

اسی طرح غیر اسلامی طریقوں سے مکمل اجتناب پر شیخ سنوسی کی خصوصی تاکید نے بڑی حد تک بربر قبائل میں معاشرتی یکجہتی اور اخلاقی پاکیزگی کی ایک عام روح بیدار کر دی۔

شیخ سنوسی کی قوتِ عمل کا رخ ایک طرف غیر اسلامی طریقوں سے مسلم معاشرت کو محفوظ کرنے اور صفائی باطن کے حصول کی طرف تھا اور دوسری طرف جیسا کہ ان کی مجموعی کوششوں سے ظاہر ہے ان کی خواہش تھی کہ بربر سوسائٹی میں اسلام ایک شعبۂ حیات کے بجائے ایک مکمل طریقۂ حیات کے طور پر اختیار کیا جائے اگرچہ طرز فکر اور طرز عمل کی سطحوں میں خاصا انفرادی فرق نظر آتا ہے تاہم ہندوستان اور عربی مصلحین کے ہاں بھی یہی نقطہ نظر مشترک طور پر ملتا ہے اور یہ دونوں مصلحین بھی اس حقیقت کے اظہار میں تکرار اور تاکید سے کام لیتے ہیں کہ مسلمانوں کی زندگی مجموعی حیثیت میں قرآن و سنت پر مبنی اور اسلامی فکر و عمل سے معمور ہونی ضروری ہے۔

شاہ ولی اللہ کے ہاں باقی دونوں مصلحین کے برخلاف اس پہلو پر طویل مرتب مباحث

والے ہیں کہ اسلام کس طرح انسانی زندگی کے مختلف شعبوں کے لیے رہنمائی کا سامان مہیا کرتا ہے دوسری طرف شیخ ابن عبدالوہاب کی نگاہ بیشتر عقائد اور اعمال کی تطہیر تک محدود نظر آتی ہے اسلامی اصولوں اور احکام کے مباحث میں شاہ ولی اللہ کی ایک منفردانہ اور کامیاب کوشش شریعت اسلامی کی مخفی حکمتوں اور عقلی بنیادوں کو کھول کر بیان کرنا ہے۔ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں انسانی زندگی کے مختلف شعبوں میں احکام شریعت کی حکمتوں کو جس طرح بے نقاب کیا ہے اس سے ان کی آفاقی نظر اور علمی تعمق کا گہرا اور بھرپور احساس ہوتا ہے اور اس حقیقت کو ماننا پڑتا ہے کہ عرب اور افریقی مصلحین کے بالمقابل شاہ ولی اللہ کا اسلامی نقطۂ نظر کہیں زیادہ وسیع ہے شاہ ولی اللہ کے ہاں ایک اہم ترین حقیقت یہ نظر آتی ہے کہ انھوں نے اسلامی عقائد، ارکان اور افکار کے کسی خاص پہلو پر کہیں بھی اس طرح زور نہیں دیا ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی دوسرا پہلو نظر سے اوجھل ہو جائے یا غیر اہم بن جائے مثلاً جب وہ قرآن وحدیث کی ضرورت واہمیت پر زور دیتے ہیں اس وقت بھی وہ اسلامی معاشرت اور معیشت اور غیر اسلامی نظام سے وجود پانے والی خرابیوں اور برائیوں کی طرف سے آنکھ بند نہیں کرتے۔[۲۶]

مگر دوسری طرف افریقی مصلح شیخ سنوسی کا ذہن جہاد اور صفاء باطن کے اسلامی نقطۂ نظر میں ڈوبا ہوا ہے اور ان کی تمام تر توجہ زاویوں کے قیام اور استحکام کی طرف مبذول ملتی ہے جزیرہ نمائے عرب کے احیاء پسند شیخ کے ہاں تو بظاہر کسی معاشرتی دباؤ یا مسائل کی موجودگی کا کوئی واضح احساس ملتا ہی نہیں ان کی توجہات کا محور غیر اسلامی اعمال یا عقائد میں داخل ہو جانے والے غلط نظریات کی تطہیر تھی۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرت کے سیاسی، معاشی اور دینی زوال کی واحد وجہ اسلامی عقائد میں داخل ہو جانے والا غلط نقطۂ نظر تھا اگر اسلامی عقیدے کی طرف مسلمانوں کی نظر اساسا درست ہو جائے تو تمام اسلامی معاشرہ خود بخود صحیح ہو جائے گا۔[۲۷]

تاہم یہ ایک الگ بات ہے کہ شاہ ولی اللہ کی نگاہ وسیع ترین تھی اور شیخ ابن عبدالوہاب کی نظر تینوں مصلحین میں اسلامی اصلاحات کی حد تک محدود تر تھی اس سے یہ فرض کرنا کہ تینوں مصلحین اسلامی طریقۂ حیات کے سلسلے میں اپنے اصلاحی نقطۂ نظر میں باہم مخالف جہات رکھتے تھے درست نہیں ہوگا بنیادی طور پر اس حد تک تینوں مصلحین اپنی اصلاحی کوشش میں متفق نظر آتے ہیں کہ تمام اسلامی اصلاحات کی اساس صرف رسول اکرمؐ کا اسوہ اور صحابۂ کرامؓ کے نمونے ہی بن سکتے ہیں۔[۲۸] اس لحاظ سے یہ سمجھنا اور کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان مصلحین کی وسعت نگاہ اور تنگئ نظر بھی

حد تک ان علاقائی احوال کی پیداوار تھی جو مثلاً شمالی افریقہ اور عرب میں بیرونی دنیا سے نسبتاً الگ تھلگ اور غیر متاثر معاشرے کی صورت میں اور دوسری طرف ہندوستان کی نسبتاً تمدنی برتری اور متواتر سیاسی انتشار کی صورت میں ملتی ہے۔

اتفاق نظر کی ایک نمایاں مثال تینوں مصلحین کے ہاں مسئلہ اجتہاد ہے جس کی ضرورت وہاں پیش آسکتی ہے جہاں قرآن، حدیث اور اجماع سے براہ راست کسی مسئلہ کی شرعی نوعیت طے نہیں ہوسکتی اس باب میں تینوں کا اتفاق نظر اس حقیقت کی موجودگی میں اور بھی اہم ہے کہ بڑے بڑے علماء بھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کے حق میں نظر نہیں آتے اور نہ اس بارے میں کسی کا اظہار خیال پسندیدہ سمجھا جاتا ہے تعجب کی بات یہ ہے کہ اس مسئلہ پر سب سے زیادہ پرزور آواز عربی ریفارمر کی نظر آتی ہے جو کھل کر کہتے ہیں کہ مسلم معاشرے کی ترقی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اجتہاد کا دروازہ دوبارہ نہ کھولا جائے۔[۱۶] اگرچہ ابن عبدالوہاب مسلکاً حنبلی ہیں مگر اس کے باوجود وہ پوری بے تکلفی سے یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ مسائل میں حنبلی فیصلوں کا اتباع اسی وقت تک کرتے ہیں جب تک کہ ان کی دانست میں یہ فقہی فیصلے احادیث رسولؐ اور قرآنی روح سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہوں اور جس گھڑی بھی کوئی حنبلی فقہی فیصلہ ان کی دانست میں اور ان کے علم کی حد تک قرآن و حدیث سے کسی درجہ میں بھی معارض ہوگا تو وہ اس کو اسی آن ترک کردیں گے اور اپنے اطمینان قلبی کے مطابق عمل کریں گے دوسرے الفاظ میں وہ فقہ کے کسی خاص مسلک کو آنکھیں بند کرکے اختیار کرنے کے قائل نہیں ہیں اور جہاں بھی حنبلی مسلک میں انھیں اطمینان قلبی میسر نہ آئے تو وہاں وہ اپنے لیے بھی اور دوسروں کے لیے بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں اس معاملے میں بھی وہ دیگر معاملات کی طرح علامہ ابن تیمیہ سے خاص طور پر متاثر نظر آتے ہیں جنھوں نے تقریباً پانچ سو سال پہلے ہر قسم کے مظالم اور مخالفت کے باوجود پوری بے تکلفی سے یہی بات کہی تھی۔

شیخ سنوسی بھی اس بات میں پورے طور پر ابن عبدالوہاب کے ہم نوا ہیں۔ شیخ سنوسی جنھوں نے شمالی افریقہ کے شہر فاس میں زبردست علمی صلاحیت حاصل کی تھی اور اپنے شیخ طریقت محمد ابن ادریس کی مصاحبت میں جن کا وقت گزرا تھا ـــــ بھی اسی نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلم سوسائٹی کے ارتقا کے لیے اجتہاد کا اصول نہایت ضروری ہے ہر قسم تغیرات سے دوچار رہنے والے انسانی معاشرہ کے لیے لچک دار اصول قانون سازی کی موجودگی بھی ایک

لازمی ضرورت ہے اور خاص طور پر مذہبی دائرے میں اگر مذہب قیامت تک کے لیے انسانی زندگی اور اس کے مسائل کو سلجھانے کی صلاحیت کا دعویٰ بھی رکھتا ہو۔ شیخ سنوسی کے نزدیک شریعت کے دائرے میں انسانی زندگی اور معاشرت کے فروعی تقاضوں کی تکمیل کا یہ ذریعہ اصول اجتہاد کی صورت میں موجود ہے۔

اس مسئلہ پر پہلے دو مصلحین کے مقابلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کا موقف نسبتاً غیر واضح اور مصلحتوں میں دبا ہوا نظر آتا ہے اگرچہ شاہ صاحب بھی اس کے مخالف نہیں ہیں کہ جہاں انتہائی ضرورت ہو وہاں اجتہاد کا اصول برتا جاسکتا ہے تاہم اس مسئلہ پر اظہار خیال کرنے میں وہ نسبتاً بہت محتاط نظر آتے ہیں اور اس کی کھلی چھوٹ تو ہرگز نہیں دینا چاہتے ان تحریروں سے یہ بھی واضح ہے کہ وہ حنفی مسلک کے لیے ترجیح رکھتے ہیں مگر دوسری طرف یہ تاثر بھی باربار ابھرتا ہے کہ اگر کسی فقہی مسئلہ کی تنگی کی موجودگی میں فقہاء اربعہ میں سے کشادہ تر اور زیادہ وسیع المعنی فقہی فیصلہ میسر آسکتا ہے تو وہ اپنے کو کسی خاص فقہی مسلک کا لازماً پابند نہیں بنانا چاہتے۔ اسی طرح ذاتی حد تک وہ بدلتے ہوئے انسانی معاشرہ کے لحاظ سے اجتہاد کی بنیادی ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس اصول کو علماء کے ایک ایسے طبقے تک محدود رکھنے کے حق میں ہیں جو نہ صرف علمی صلاحیت اور جامعیت سے لیس ہو بلکہ اپنے فرضِ منصبی کا بھی پوری دیانت داری سے احساس رکھتا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی یہ ایک عام خصوصیت ہے کہ وہ کسی بھی اختلافی مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے وقت حد درجہ محتاط ہوجاتے ہیں۔ ان کے اصلاحی مقاصد میں یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ وہ مسلم معاشرے کے مختلف الخیال طبقوں میں اتحادِ نظر پیدا کرسکیں۔ اور اسی طرح مخالف آراء میں بلکہ متضاد افکار میں بھی اگر ممکن ہو تو ایک درجہ تک ہم آہنگی اور یکسانی پیدا کرسکیں یہ بات پورے طور پر اس وقت واضح ہوجاتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انھوں نے شیعہ سنی اختلافات کو مٹانے کے لئے ایسے پہلوؤں پر زور دیا ہے جن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اس بات کی مزید توثیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے بظاہر متقابل یا متضاد نظریات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے شاید مسلم معاشرے کے انہی مختلف الخیال طبقوں اور متعارض آراء میں یکجہتی باقی رکھنے کی وجہ سے شاہ صاحب نے اجتہاد کی ضرورت کے سلسلہ میں اپنی آزادانہ رائے

کو اتنی احتیاط اور شرائط کے ساتھ ظاہر کیا ہے اس لیے کہ اس بارے میں بے تکلفانہ اظہار خیال لازمی طور پر ایک وسیع اختلاف کو جنم دے سکتا تھا بالفاظ دیگر شاید محتاط طور پر یہ کہنا ممکن ہے کہ شاہ صاحب اجتہاد کے مسئلہ کو کھل کر طے کر دینے کی خواہش رکھتے تھے لیکن مسلم معاشرے میں یکجہتی برقرار رکھنے اور غیر ضروری اختلافات کا دروانہ کھولنے سے احتراز کی بنا پر انھوں نے اتنا محتاط رویہ اختیار کیا۔ شاہ صاحب کے علمی تبحر اور ہر مسئلہ کے متضمنات اور متعلقات کو بیک وقت نظر میں رکھنے کی صلاحیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا بھی قرین قیاس ہے کہ انھوں نے مسئلہ اجتہاد پر معاشرتی مصلحت سے زیادہ علمی دیانت داری کے مقتضا کو پورا کیا ہے۔ تاہم اس کے باوجود اجتہاد کے بارے میں ان کی رائے ان کے مخصوص اتحادی مزاج کی آئینہ دار ہے۔

اصلاحی فکر کا ایک اہم پہلو جو ان تینوں مصلحین کے درمیان مشترک بھی ہے اور موکد بھی وہ مذہب کی روحانی سے زیادہ مادی تعبیر ہے دوسرے لفظوں میں اخروی سے زیادہ دنیاوی اہمیت ہے یعنی اخلاقی اصلاح کی طرف خصوصی توجہ کے باوجود یہ تینوں بزرگ ایک مسلم فرد کو رہبانیت یا ترک دنیا کا درس نہیں دیتے نہ ان کی تعلیمات میں اخروی زندگی کی جزا و سزا کے پہلو پر زیادہ زور نظر آتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان حضرات کے اصلاحی خیالات میں مجموعی طور پر دنیاوی زندگی کے اخلاقی، معاشرتی اور معاشی نفع و نقصان، خوبیوں اور خرابیوں کی طرف زیادہ تر توجہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی زوال انگیز معاشرت کا بہت قریب سے مطالعہ کیا تھا اور اپنی اصلاحات میں انہی چیزوں کو زیادہ اہمیت دی جو اس معاشرتی بگاڑ کی ذمہ دار نظر آئیں مزید برآں یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اپنی اصلاحات کی بنیاد اصلاً تینوں مصلحین نے اسلام کے عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ کے IDEAL پر رکھی تھی۔ یہ رجحان اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ مسلم تاریخ میں صدیوں کے بعد یہ نقطہ نظر میں ایک بنیادی تبدیلی تھی اور مسلم معاشرے کو مکمل جمود سے بچانے کی ایک قوی جدوجہد تھی حقیقت یہ ہے کہ اخروی زندگی کی جزا و سزا کی یاد دہانی سے زیادہ اہم اور مسلم معاشرے کی فوری ضرورت اس دور میں یہ تھی کہ اس معاشرے کو اخلاقی مایوسی اور تمدنی بربادی کی دلدل سے نکال کر ہمت اور حوصلے اور اعتدال کی راہ پر لگایا جائے بلاشبہ اس ضرورت کو ان احیائی تحریکوں نے بڑی حد تک پورا کیا۔ ابن عبدالوہاب نے عقائد کی اصلاح کے ذیل میں

اپنی سرفروشانہ جدوجہد کے ذریعے، شیخ سنوسی نے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی کوششوں کے ذریعے اور شاہ ولی اللہ نے جامع علمی تنقید اور نظریات اسلامی کی تعمیر نو کی راہ سے مسلم سوسائٹی کی اس علمی اور فوری ضرورت کی تکمیل کی ہے۔

ان مشترک اصلاحی کوششوں کی فہرست میں سیاسی جدوجہد یا اس جدوجہد کی نظریاتی راہ ہموار کرنے کا کام بھی تینوں مصلحین کے ہاں نسبتاً خاصا اہم نظر آتا ہے۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ براہ راست کسی سیاسی جدوجہد میں شریک نظر نہیں آتے تاہم اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ انہوں نے مسلم معاشرے کی اصلاح اور بقا یا سیاسی ابتری سے بچاؤ کے لیے اپنے دور کے بعض اہم سپہ سالاروں سے مراسلت کی تھی جن میں احمد شاہ ابدالی کا نام نمایاں ہے مزید برآں یہ کہ جو کچھ شاہ صاحب اس میدان میں اپنی زندگی میں حاصل نہ کر سکے وہ بڑی حد تک ان کے اخلاف اور شاگردوں نے وقتی ہی طور پر سہی مکمل کر کے دکھا دیا۔ سید احمد شہید بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی کے زیر سرکردگی برطانوی استبداد کے خلاف اٹھنے والی جہاد کی تحریک اگرچہ اپنوں کی بے وفائی اور دغابازی کی وجہ سے آخر کار ناکام ہو گئی مگر اس کے باوجود تھوڑی دیر کے لیے افغانستان کے قریب صوبۂ سرحد میں ایک آزاد اسلامی حکومت اس کے نتیجہ میں وجود میں ضرور آئی جو خلافت راشدہ کے اصولوں پر استوار کی گئی تھی۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ابن عبدالوہاب کو ابتداء کار ہی میں نجد کے مقتدر سعودی حکام کی سیاسی تائید حاصل ہو گئی تھی۔ درعیہ کے اس حکمران خاندان کی مدد سے وہابی تحریک نہ صرف جزیرہ نمائے عرب میں بہت جلد با اثر بن گئی بلکہ اس کے اثرات شام، عراق اور اردن تک بھی پہنچنے لگے تھے اس بڑھتے ہوئے خطرے کو دیکھ کر عثمانی سلاطین نے انیسویں صدی کے آغاز میں اپنے مصر کے گورنر محمد علی پاشا کی مدد سے عین سیاسی کامیابیوں کے بیچ میں اس تحریک کو بری طرح کچل ڈالا اگرچہ اگلی ایک صدی تک وہابی تحریک نظروں سے اوجھل ہی رہی لیکن سو سال کے بعد بھی ابن عبدالوہاب اور محمد ابن سعود کے اخلاف کی یکجہتی اور اتحاد اتنا ہی قوی تھا جتنا آغاز میں جس کا ثبوت اس سے بڑا کیا ہو سکتا ہے کہ ان دونوں خاندانوں کے اخلاف نے مل کر اسی قدیم جوش کے ساتھ نجد کے ریگستان سے نکل کر حجاز کے کوہستان سے برطانوی حکومت کے مسلم حاشیہ نشین شریف حسین کو ہٹا کر ایک پائیدار سعودی حکومت قائم کر لی جس کا مسلک آج بھی اسی وہابیت پر مبنی ہے۔

اگرچہ سنوسی تحریک کا آغاز اخلاقی تطہیر اور صفائے باطن کے مقصد سے ہوا تھا لیکن جلد ہی الجیریا (الجزائر) میں فرانسیسی استعماریت سے ان کا ٹکراؤ شروع ہو گیا۔ یہ بات ہر قوم کے مزاج کے عین مطابق ہے کہ وہ صوفیوں کے روپ میں بھی حقیقتاً تصوف واخلاق سے زیادہ سیاست اور جہاد میں مصروف نظر آئے ہیں ان کی تاریخ میں ایک سے زاید بار ایسا ہوا ہے کہ قرون وسطیٰ میں انھوں نے تصوف اور اخلاق اور تزکیۂ نفس کی مشعل روشن کی اور اس مقصد کے لیے اپنے کو خانقاہوں اور زاویوں میں محدود کر لیا لیکن وہ جلد ہی باہر نکل آئے اور انھوں نے سیاسی اور فوجی تصادم کا راستہ اختیار کیا اور اس کے نتیجہ میں چھوٹی بڑی حکومتیں بھی قائم کر لیں۔ سنوسی قائدین نے بھی جلد ہی سیاسی جدوجہد اور جہاد کا راستہ اختیار کر لیا یہاں تک کہ بیسویں صدی کے اوائل میں بھی لیبیا میں اطالوی استعماری حملوں کا راستہ روکنے میں پوری سرفروشی کے ساتھ مصروف نظر آتے ہیں یہ الگ بات ہے کہ مغربی استعمار کی قوت کے سامنے آخر کار انھیں پسپا ہونا پڑا۔

ان تینوں مصلحین اور ان کے جانشینوں کی سیاسی جدوجہد کا یہ کردار اس خیال کی مزید تائید اور تصدیق کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ ان تحریکوں کا اصلاحی نقطۂ نظر حیات بعد الموت یا روحانی اور خانقاہی عبادات کے مقابلے میں اسلامی معاشرے کی اخلاقی پستی کو دور کرنے ذہنی اور معاشرتی گراوٹ کا علاج کرنے اور اسلامی عقیدے اور اسلامی نظریۂ زندگی کو واضح کرنے اور افکار کی اصلاح کو اپنا زیادہ بڑا مقصد سمجھتا تھا۔ بہر حال جہاد کا اسلامی نظریہ تینوں مصلحین کے ہاں مشترک عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس لحاظ سے بے حد اہم ہے کہ صدیوں کے بعد یہ نظریہ دوبارہ اصلاحی جدوجہد اور معاشرتی تطہیر کے فکر کا ایک جز لازم بن کر ابھرا صوفیانہ عزلت نشینی اور گوشہ گیری تمام اسلامی دنیا میں بیشتر ہر قسم کی سیاسی جدوجہد سے بعید اور یکسو نظر آتی ہے چہ جائیکہ اس کے اساسی عناصر میں نظریۂ جہاد شامل ہو اس کے بالکل برعکس اسلامی تاریخ میں سیاسی جدوجہد بالعموم تصوف اور روحانیت سے عاری اور علیحدہ نظر آتی ہے۔

ان متضاد حالات کی توضیح درحقیقت مسلم معاشرے میں وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی تنزل انگیز صورت حال سے ہی ممکن ہے۔ پوری اسلامی دنیا کا داخلی سیاسی اور اقتصادی نظام بالکل بگڑ چکا تھا اور ہر طرف افراتفری کی کیفیت چھائی ہوئی تھی۔ اسلامی دنیا کی اس عام ابتری نے مغربی ترقی پذیر اقوام کو یہ موقع فراہم کر دیا تھا کہ وہ ایک ایک کر کے مسلم ملکوں پر قبضہ کر کے انھیں اپنے مستوطنات میں شامل کر لیں۔

یقیناً اس تمام صورت حال کا چشم بصیرت سے مطالعہ کرنے والے مسلم مصلحین اور احیاء پسندوں کو ابتداء میں ایک طرح کی مایوسی کا بھی سامنا ہوا ہوگا دوسرے الفاظ میں ان مصلحین نے محسوس کیا ہوگا کہ مسلم دنیا کا یہ بگاڑ صرف اخلاق اور مذہبی عقائد کا بگاڑ نہیں ہے بلکہ اس کی یہ کمزوری اتنی نمایاں ہو چکی تھی کہ کوئی اصلاحی کوشش بھی معاشرتی اور اقتصادی زندگی کے مسائل کو نظر انداز کر کے صرف مذہب اور اخلاق کی اصلاح پر اکتفا نہیں کر سکتی تھی۔ اسلامی دنیا کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے ایک عام جمود اور ابتری کا مشاہدہ ہی وہ سبب خاص تھا جس نے ان تحریکات کے بانیوں کو اپنی اصلاحی جدوجہد میں بیک وقت تطہیر نفوس اور تعمیر سیاست کا راستہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔

ان تینوں احیائی تحریکات کے بانیوں کے درمیان افکار کے اشتراک کے باوجود جیسا کہ جزوی طور پر ہم اوپر دیکھ چکے ہیں باہمی طور پر انفرادی مزاج اور مقامی حالات کے لحاظ سے ایک واضح فرق بلکہ کہیں کہیں اختلاف بھی محسوس ہوتا ہے اس کا تعلق ان حضرات کی بنیادی تعلیم و تربیت نیز ماحول و معاشرت کا فرق ہے۔ اس فرق سے قدرتی طور پر ان میں سے ہر ایک کے دل و دماغ کا ایک مخصوص سانچہ وجود میں آیا تھا جس کی وجہ سے ان کی جدوجہد کی راہیں بھی مختلف ہو گئیں اجمالاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ بنیادی طور پر ایک غیر معمولی صاحب بصیرت اور علمی معنی میں اعلیٰ ترین صلاحیتوں کے حامل انسان تھے ان کی جدوجہد کا بہترین ماحصل یہ تھا کہ متخالف نظریات اور گروہوں میں روابط کی یک جہتی اور نظریاتی اتحاد پیدا کیا جا سکے اس کے برخلاف شیخ ابن عبدالوہاب اور ان سے بھی زیادہ ان کے اخلاف ایسے مثالیت پسند تھے جو کسی مفاہمت سے سروکار رکھنے کے بجائے ہر قیمت پر اپنے آئیڈیل کی تکمیل چاہتے تھے خواہ اس کی وجہ سے کتنا ہی اور کسی کا بھی نقصان کیوں نہ ہو اور اسی وجہ سے ان کے مخالفین اور دشمنوں کو ان کی اس اصلاحی جدوجہد کو بدنام کرنے کے لیے بڑی آسانی اور کامیابی سے مواد حاصل ہو گیا اسی طرح شمالی افریقہ کے شیخ سنوسی کی صوفیانہ اور بعد ازاں سیاسی کوششوں نے بڑی حد تک انھیں اس علم و دانش کی فیض رسانی سے محروم رکھا جس کے وہ اہل تھے۔

تینوں تحریکات کے ان اہم پہلوؤں کے تحلیل و تجزیہ کے بعد اب ہم نسبتاً اختصار کے ساتھ اس مشترک آئیڈیل کا ذکر کریں گے جو ان تحریکات کے سامنے تھا۔ وہ ہے اسلام کی طرف مراجعت۔

ان تینوں تحریکات میں مقاصد کی یکسانیت کی سب سے پہلی اور اہم اساس تطہیر عقلد

اور ایمان ہے تینوں ہی مصلحین گو اسلامی عقائد میں باہر سے داخل ہونے والے عناصر پر گہری تنقید کرتے ہیں۔ لیکن اسلام کو بدعات اور اوہام سے پاک کرنے کی اس مجاہدانہ کوشش میں شیخ ابن عبدالوہاب سب سے پیش پیش نظر آتے ہیں۔

اس احیائی رجحان کی دوسری اساس جو تینوں مصلحین کے ہاں یکساں تاکید کے ساتھ موجود ہے وہ قرآن اور حدیث کی طرف رجوع کی ضرورت ہے جو نہ صرف اسلامی عقائد بلکہ تمام قوانین اسلام اور فقہ کی اساس ہیں اس میدان میں سب سے آگے شاہ ولی اللہ نظر آتے ہیں جنھوں نے ایک طرف ترجمۂ قرآن کی راہ کھولی اور دوسری طرف کتب حدیث کے وسیع تر درس و تدریس کی بنا ڈالی۔

قرآن و حدیث کے براہِ راست مطالعہ پر اس تاکید کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیمی نصابات کا غیر دینی حصہ جس میں تاریخ، ادب، ہیئت، فلسفہ اور شعر وغیرہ داخل تھے اور جس کو اکثر معقولات کے حوالے سے یاد کیا جاتا تھا، ان کی طرف خود بخود توجہ کم ہو گئی اسی طرح قدیم نظام تعلیم میں جو توجہ فقہی مباحث کو حاصل تھی اس میں بھی نمایاں کمی ہوتی چلی گئی اسی کا ایک فطری نتیجہ کہا جا سکتا ہے کہ مصلحین نے شریعت اسلامی کے چوتھے ماخذ پر زیادہ زور دیا جس کو مختلف قانونی احوال کے مطابق قیاس یا رائے یا اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے اپنے اپنے مزاج کے لحاظ سے اس میدان میں شیخ ابن عبدالوہاب بڑی قوت کے ساتھ اس کے حق میں نظر آتے ہیں جب کہ امام الہند شاہ ولی اللہ اس بات میں جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے نہایت محتاط ہیں۔

احیائی رجحان کی مشترک بنیادوں میں ایک بہت اہم پہلو جہاد اسلامی کا ہے میدانِ جہاد کی یہ قوتِ عمل ہمیں تین میدانوں میں فعال نظر آتی ہے۔ اولاً اس غیر اسلامی طریقۂ حکومت کے خلاف جس کے نتیجہ میں سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی خرابیوں کو ابھرنے اور پنپنے کا موقع ملا جیسا کہ ہم شاہ ولی اللہ اور ان کے جانشینوں کی علمی جدوجہد اور اصلاحی کوشش کے ذکر میں دیکھ چکے ہیں ثانیاً اس توہم پرست مسلم معاشرہ کے خلاف جو غیر اسلامی عقائد، اوہام اور رسوم میں غرق تھا جیسا کہ ابن عبدالوہاب کی سیاسی جدوجہد کے میدان میں ہم نے دیکھا ثالثاً سلطنت پرست مغربی یورپ کے استعماری غلبے کے خلاف جیسا کہ افریقی مصلح شیخ سنوسی کے احوال کے ذیل میں ذکر آ چکا ہے۔

عالم اسلامی کے مختلف خطوں میں بکھری ہوئی یہ صورتِ حال اس بات کی متقاضی تھی

کر سیاسی فعالیت اور جہاد کی روح کو نئے سرے سے زندہ کیا جائے جو احیائی انداز سے اسلام کی اصلیت اور حقیقت کو پھر سے دنیا کے سامنے پیش کر سکے یہی خدمت ان تحریکوں نے انجام دی،

حوالے اور تعلیقات

۱؎ محمد میاں: علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد اوّل وثانی یکجا (لاہور، ۱۹۷۷) صد ۱-۲

۲؎ احمد امین: زعماء الاصلاح (عربی)، (قاہرہ ۱۹۴۸)، صد ۱۸-۱۷

۳؎ ایضاً: صد ۱۵

۴؎ محمد بن عبدالوہاب: کتاب التوحید مشمولات الجامع الفرید (ریاض)، صد ۱۱-۱۵

۵؎ ایضاً صد ۱۰۹-۱۰۲

۶؎ ایضاً صد ۸۸-۹۱، صد ۲۱۳

۷؎ شیخ سنوسی کی عبقریت کا اعتراف دشمنوں اور دوستوں نے اسی طرح کیا ہے جس طرح ان کی بلند کرداری اور حسن خلق کا (نکولا زادہ، سنوسیہ صد ۵، (لیڈن ۱۹۶۸) تاہم ان کی اصل مصروفیت روحانی اصلاح اور تزکیۂ باطن تھا جس کے سلسلے میں انھوں نے صحرائے افریقہ میں زاویوں اور خانقاہوں کا ایک سلسلہ قائم کر دیا تھا اس کے علاوہ وہ پرپیچ سیاسی صورتِ حال اور وہ معاشرتی ماحول جس میں شاہ ولی اللہ نے آنکھ کھولی تھی اور جس پر بعد میں شدید تنقید کی اور اس کی جگہ اصولِ اسلام کو ایک جامع تعبیر کے ساتھ پیش کیا تھا وہ افریقہ اور عرب کے ریگستانوں میں اس پیچیدگی کے ساتھ موجود بھی نہیں تھی۔

۸؎ نکولا زادہ: صد ۴۶

۹؎ پہلا زاویہ یا خانقاہ ۱۹۳۲ میں جنبوب کے مقام پر قائم کیا گیا اس زبردست رجوع کی وجہ سے جو اس خانقاہ کو حاصل ہوا بہت جلد نئے زاویوں کے قیام کی ضرورت پیدا ہوئی یہاں تک کہ نہ صرف ان سنوسی خانقاہوں سے جبل اخضر کا علاقہ آباد ہو گیا بلکہ اگلی چند دہائیوں میں ان کا دائرہ تیونس، الجیریا، لیبیا، مصر اور سوڈان تک وسیع ہو گیا۔ ان خانقاہوں کی مجموعی تعداد ۱۲۰ سے ۲۰۰ تک بیان کی جاتی ہے جن میں کم سے کم ۴ شیخ محمد ابن علی سنوسی کے ہاتھوں قائم ہوئی تھیں۔

۱۰؎ ان راہزنوں میں سب سے زیادہ بدنام زمانہ زویہ قبیلے کے افراد تھے جن کی وجہ سے شیخ سنوسی کی روحانی کوششوں میں ابتداءً بہت رکاوٹ پیدا ہوئی خاص طور سے جبکہ وہ جنبوب سے کفرہ کی خانقاہ میں منتقل ہو گئے

۱۰ نکولازادہ صفحہ ۹۹ - فواد شکری السنوسیہ: دین و دولۃ (عربی) صفحہ ۳۶-۳۳

۱۱ م م شریف: (ایڈیٹر) A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY

مقالہ: شاہ ولی اللہ، عبدالحمید صدیقی صفحہ ۵۹-۱۵۵۸ (ویسبیڈن ۱۹۶۶)

۱۲ ایضاً صفحہ ۶۰-۱۵۵۹

۱۳ ایضاً صفحہ ۶۷-۱۵۵۹

۱۴ احمد امین: صفحہ ۱۵

۱۵ موازنہ کے لیے دیکھئے حجۃ اللہ البالغہ، کتاب التوحید اور الیقاظ الوسنان۔

۱۶ ابن عبدالوہاب صفحہ ۱۶۱

۱۷ احمد امین: صفحہ ۱۳

۱۸ ایضاً

۱۹ ایضاً

۲۰ نکولازادہ صفحہ ۸۳، ۸۱ ؛ فواد شکری صفحہ ۳۶، ۳۵

۲۱ شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (عربی) میں اردو ترجمہ کے ساتھ، (مطبوعہ عمدۃ المطابع) صفحہ ۴۶-۵۷

۲۲ ایضاً

۲۳ ایضاً صفحہ ۴۶-۵۷ مسئلہ اجتہاد میں ان کی دلچسپی اس حقیقت سے ظاہر ہے کہ انھوں نے اجتہاد کے عمل کو تین قسم کے مجتہدین میں محسوس کیا (۱) مجتہد مطلق، اس سے مراد وہ مجتہدین ہیں کہ جنھوں نے مسالک فقہیہ کے وجود میں آنے سے پہلے علی الاطلاق اجتہاد سے کام لیا تھا۔ (۲) مجتہد مستقل یعنی وہ ائمہ جنھوں نے کسی خاص مستقل مسلک فقہیہ کی بنیاد ڈالی۔ (۳) مجتہد بالفتویٰ یعنی وہ مجتہدین جو کسی فقہی مسلک میں محصور رہ کر فتویٰ سے کام لیں، اجتہاد شاہ صاحب کے نزدیک تین شرائط پر موقوف ہے (۱) اجتہاد کے اصولوں کی تشکیل کی صلاحیت (۲) اسلامی علوم یعنی قرآن، حدیث اور فقہ پر کمل نظر اور دسترس (۳) احوال زمانہ کی کمل شعور کے ساتھ قرآن و سنت سے استنباط کی پوری صلاحیت۔ م۔م شریف صفحہ ۴۶-۱۵۷۵

۲۴ بین الملی اختلافی مسائل پر شاہ صاحب کا مخصوص نقطۂ نظر التطبیق والجمع بین المختلفات تھا یعنی اختلافی معاملات میں تطبیق اور ہم آہنگی کیلئے SHAH WALI ULLAH; THOUGHT & CONTRIBUTION

K.A. NIZAMI, ISLAMIC CULTURE P.P. 143 Vol. LIV NO. 2, APRIL 1980

۲۵ م۔م شریف صفحہ ۷۲-۱۵۶۹

۲۶ه ان تینوں حضرات مصلحین کے طرز فکر سے ان کے اپنے اپنے معاشرتی ماحول میں یہ بات پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے مزید دیکھئے فضل الرحمٰن، اسلام (انگریزی) صـ۲۰۱-۲۰۹

۲۷ه شیخ محمد اکرام؛ رود کوثر (لاہور ۱۹۷۵) صـ۴۸۰-۵۴۷ محمد میاں: صـ۸۱-۷۷

۲۸ه محمد میاں: صـ۹۹-۱۹۰

۲۹ه احمد امین: صـ۱۹-۱۸

۳۰ه ایضاً صـ۱۹

۳۱ه GEORGE ANTONIO, ARAB AWAKENING, P.P.

۳۲ه الجزائر پر ۱۸۳۰ میں فرانس نے قبضہ کر لیا تھا، تیونس پر فرانس کا قبضہ ۱۸۸۱ میں ہوا، دیکھئے نکولا زادہ صـ۴۶

۳۳ه مذہبی اصلاح کی جس جدوجہد کا آغاز مرابطین کے ہاتھوں گیارہویں صدی میں اور موحدین کے ہاتھوں بارہویں صدی میں ہوا تھا ان کی بنیاد ابتداءً تصوف اور تزکیۂ باطن تھی لیکن بانیانِ تحریک کی وفات کے بعد ان کے ہر ہر جانشینوں نے ان دونوں عوامی طریقت کے سلسلوں کو سیاسی تحریکات میں تبدیل کر دیا اور حکمرانوں سے پنجہ آزمائی اور تصادم کی راہ اختیار کی اس کے نتیجے میں پہلے مرابطین کی بادشاہت وجود میں آئی جس کا دائرہ الجزائر سے ہسپانیہ تک وسیع ہو گیا تھا بعد ازاں موحد سلطنت ظہور میں آئی جس کے دامن حکومت میں ہسپانیہ کے علاوہ پورا شمالی افریقہ آکر رہا لیکن یہ دونوں حکومتیں نہایت کم عمر ثابت ہوئیں اور اپنے قیام کے سو سو سال کے اندر اندر معدوم ہو گئیں ان کے مختصر حالات کے لیے دیکھئے P.K. HITTI: ENCYCLOPEADIA OF ISLAM صـ۱۹۰-۱۴۱ تفصیلات کے لیے دیکھئے ابن خلدون جلد چہارم (بیروت ۱۹۵۹) صـ۸۹-۲۷۳ صـ۵۱۶-۴۷۲

۳۴ه فضل الرحمٰن صـ۲۰۹

۳۵ه ایضاً صـ۹۶، ۱۹۵

۳۶ه ایضاً صـ۲۰۹

۳۷ه ایضاً

۳۸ه نکولا زادہ صـ۵۰

۳۹ه ملاحظہ کیجئے شیخ ابن عبد الوہاب کی مختصر اور مدلل و مستند کتاب "کتاب التوحید" جس میں نجدی مصلح نے بڑی دقت پسندی سے وہ تمام قرآنی آیتیں اور احادیث رسول اللہ جمع کی ہیں جن میں عوام کے غیر اسلامی عقائد اور رسوم مثلاً گزرے ہوئے اولیاء اللہ کی شفاعت کا عقیدہ اور ان کے مزارات پر ان عقائد کے ساتھ

ریاست کے لیے جائز کی مذمت کی گئی ہے اسی موضوع پر ان کا رسالہ کشف الشبہات بھی ہے جس میں انھوں نے اسلام اور جاہلیت کے فرق کو عقائد اور اعمال کی میزان میں رکھ کر بعض شبہات کا ازالہ کیا ہے۔

شاہ قرآن اور حدیث کے درس و تدریس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرنے میں شاہ ولی اللہ سے تقریباً [illegible] پہلے شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہے لیکن اس وقت کے جامد مسلم معاشرے میں شیخ دہلوی کی اس کوشش سے کوئی قابل ذکر حرکت پیدا نہیں ہو سکی تھی صحاح ستہ کے بجائے [illegible] کے حلقے میں بھی مشارق الانوار کو پڑھ لینا کافی سمجھا جاتا تھا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ سے پہلے تک دینی تعلیم کی بنیاد حصول علم سے زیادہ تکمیل ضرورت تھی تاکہ افتاء اور قضا کے سرکاری منصبوں کے لیے علماء میسر آسکیں اسی طرح اعلیٰ سرکاری اور درباری حلقوں میں شعر و ادب اور معلومات فقہ کے ذریعہ رسائی ہو سکے اسی لیے علمی انہماک اور اخلاص کی مثالیں اس دور میں نسبتاً کم نظر آتی ہیں نیز اسی وجہ سے بسا اوقات قانون اسلامی کو بادشاہ وقت کی مصلحتوں کے مطابق تعبیرات آسانی سے حاصل ہو جاتی تھیں اس عدم اخلاص کی وجہ سے بارہا علماء کے درمیان زبردست اختلافات اور مناظروں تک نوبت پہنچ جاتی تھی شریعت کی اسی غیر خالص قانونی تعبیر کے نتیجے میں جو موقع کی مناسبت سے توڑ مروڑ کر پیش کی جاتی تھی طریقت و سلوک کا وہ آزادانہ ارتقاء اور پھیلاؤ عمل میں آیا جس کو حقیقی اسلامی زندگی کا ترجمان سمجھ لیا گیا۔

جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف

جناب یاسمین شبنم شیروانی۔ ایم اے

ہندوستان زمانۂ قدیم میں اپنے مالی اور قدرتی خزانوں کے لیے دنیا بھر میں مشہور تھا اور سونے کی چڑیا کہلاتا تھا۔ عرب، فلسطین اور مصر سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات قدیم زمانہ ہی سے تھے۔ مشرق اور مغرب کی باہمی تجارت میں عربوں نے سب سے نمایاں حصہ لیا۔ ہند و عرب کے تعلقات کا نقطۂ آغاز فتوحاتِ اسلامیہ سے بہت پہلے ظہورِ اسلام سے بھی قبل عہدِ جاہلیت ہے۔" زمانہ قدیم ہی سے عربوں کے تجارتی تعلقات ہندوستان سے تھے۔ عرب ہندوستانی خوشبو عود اور ہندوستانی تلواروں کو بہت پسند کرتے تھے۔ ہندوستانی لوہے کی بنی ہوئی تلوار کو ان کے یہاں مہند کہتے تھے[1]" ہندوستان سے ان کے تعلقات کس قدر گہرے اور وسیع تھے اس کا اندازہ صرف اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے ہندوستان سے متعلق اپنے مطالب کے اظہار کے لیے لفظِ ہند سے کئی الفاظ مشتق کر لیے تھے مثلاً مہند، ہندوانی، ہندی، تہنید حتیٰ کہ انھوں نے اپنی عورتوں کے نام ہند اور ہندہ بھی رکھے ہیں اسلام سے قبل ہی ہندوستان کے جنوبی علاقوں میں کچھ عرب تاجر آباد ہو گئے تھے۔

بعض احادیث و تفاسیر قرآن میں حضرت آدمؑ کے تذکرہ کے ضمن میں مختلف روایتوں سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب حضرت آدمؑ کا جنت سے اخراج ہوا تو انھیں سرزمین ہند کے جزیرہ سراندیپ (لنکا یا سیلون) میں اتارا گیا جس کے ایک پہاڑ پر حضرت آدمؑ کے قدم کا نشان آج تک موجود ہے۔ مختلف روایتوں میں اس پہاڑ کو مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً بعض کے نزدیک اس پہاڑ کا نام "نودو" ہے اور بعض نے اس کا نام "واسم" بتایا ہے[2] اور بعض لوگ اس پہاڑ کو "راہون" اور "بوذ" کے نام سے یاد کرتے ہیں[3] غالباً اس پہاڑ کے ایک سے زیادہ نام رہے ہوں گے یا پھر میر غلام علی آزاد بلگرامی کی رائے کے مطابق مرورِ ایام کے ساتھ ہی کے نام بدلتے رہے ہوں گے[4] ابن جریر، ابن ابی حاتم اور حاکم کے حوالے سے مولانا سید سلیمان ندوی

اپنی گرانقدر تصنیف "عرب وہند کے تعلقات" میں فرماتے ہیں کہ "ہندوستان میں حضرت آدم جس جگہ اتارے گئے اس کا نام "دجنا" ہے۔" اسی دجنا کو شیخ علی رومی نے "دجنی" کہا ہے بہرحال سید صاحب کا خیال ہے کہ یہ دجنا، ہندی دکھنا یا دکھن ہے جو ہندوستان کے جنوبی حصہ کا مشہور نام ہے۔ اس سلسلہ کی بہت سی روایات کو میر غلام علی آزادؒ نے اپنی تصنیف 'سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان' میں جمع کر دیا ہے۔ بغوی اور خازن جیسے مفسرین نے ان روایتوں پر اعتماد کیا ہے اور بغیر کسی جرح کے انھیں نقل کیا ہے۔ (البغوی مع الخازن مطبوعہ مصر ۱/۴۳) بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان سے مسلمانوں کا تعلق محمد بن قاسم کی فتح سندھ یا محمود غزنوی کی فتوحات سے ہوا ہے۔ لیکن بقول مولانا سید سلیمان ندویؒ "وہ (مسلمان) اس ملک کو اپنا مفتوحہ ملک نہیں سمجھتے بلکہ اپنا موروثی اور پدری وطن سمجھتے ہیں اور جو نہیں سمجھتے انھیں سمجھنا چاہیے" ہندوستان میں نزولِ آدمؑ سے متعلق اکثر روایات جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، جو سرزمین ہند کو نہ صرف مسلمانوں کا بلکہ بنی نوع انسان کا موروثی وطن ثابت کرتی ہیں تاریخی شواہد سے محروم ہیں اور ہندوستان میں نزولِ آدمؑ کا موضوع ایک اختلافی مسئلہ بن کر رہ گیا ہے۔ لیکن اگر تاریخی نظر سے دیکھا جائے تب بھی یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ ہندوستان میں عرب مسلمان محمد بن قاسم کی فتوحاتِ سندھ اور غزنوی حملوں سے بہت پہلے آچکے تھے اور یہاں ان کی نوآبادیاں قائم تھیں۔

دنیا کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہند و عرب براعظم ایشیا کے دو ایسے ہمسایہ علاقے ہیں جن کے درمیان وسیع سمندر حائل ہے جس کا ایک کنارہ عرب، یمن، حضرموت اور حجاز کے ساحلوں تک پھیلا ہوا ہے اور دوسرا کنارہ جنوبی ہند مالابار اور مدراس کے ساحلوں سے ملا ہوا ہے یمن اور حضرموت کے صوبے جنوبی ہند (کولم و کالی کٹ) کے مقابل ہیں اس طرح یہ ایک ہی سمندر ہے جس نے تکونی شکل اختیار کر لی ہے اس سمندر کا تیسرا حصہ باب المندب سے گزر کر بحر قلزم تک جا پہونچا ہے۔ اس سمندر کا جو حصہ عرب سے ملا ہوا ہے وہ "بحر عرب" اور جو ہند سے ملحق ہے وہ "بحر ہند" کہلاتا ہے۔

جزیرہ نمائے عرب کا جغرافیائی ڈھانچہ کچھ اس طرح کا ہے کہ یہ علاقہ تین اطراف سے پانی میں گھرا ہوا ہے اور چوتھی طرف خشک و بنجر ریگستان ہے۔ اس جغرافیائی تضاد کی بنا پر وہاں کی آبادی بھی دو طبقوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ریگستان میں انسانی زندگی کے وسائل بہت ہی محدود

ہیں۔ زمین بنجر اور ناقابلِ کاشت ہے لہٰذا ریگستانی لوگ جو بدو کہلاتے ہیں گلہ بانی اور خانہ بدوشی کی زندگی اختیار کیے ہوئے ہیں۔ عرب آبادی کا دوسرا طبقہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو نخلستان میں آباد ہیں۔ یہ لوگ عہدِ قدیم سے ہی ایک متمدن اور ترقی یافتہ قوم رہے ہیں۔

سمندر کے کنارے کے ملک فطری طور پر تجارتی ہوتے ہیں لہٰذا عرب کی اس قوم نے بھی تجارت کو ہی اپنا پیشہ بنایا اور ایک تاجر قوم کی حیثیت سے ابھر کر دوسرے ممالک سے تجارتی تعلقات قائم کیے۔ بقول سید سلیمان ندویؒ یہ (تجارت) ہی پہلا رشتہ ہے جس نے ان دونوں قوموں کو باہم آشنا کیا۔ عرب تاجر ہزاروں سال پہلے ہندوستان کے ساحل تک آتے تھے اور یہاں کے بیوپار اور پیداوار کو مصر اور شام کے ذریعہ یورپ تک پہنچاتے تھے اور وہاں کے سامان کو ہندوستان جزائرِ ہند اور چین تک لے جاتے تھے۔[۹] ڈاکٹر تاراچند کے لکھنے کے مطابق حضرت سلیمانؑ سونا اوفر (موجودہ جے پور) سے منگواتے تھے اور چاندی، ہاتھی دانت، مور اور بندر بھی یہیں سے جاتے تھے۔[۱۰]

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ عربوں کی ہند میں آمد و رفت یک طرفہ تھی یعنی ہندوستانیوں نے اپنے ملک کی حدود سے نکل کر دوسرے ممالک سے تعلقات استوار نہیں کیے تھے لیکن یہ درست نہیں ہے۔ اگرچہ ہندوستانی عربوں کے مقابلہ میں ہندوستان سے کم نکلتے تاہم حقیقت یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان کے لوگوں نے دوسرے ممالک میں جاکر نہ صرف سکونت اختیار کی بلکہ وہاں جاکر اچھا خاصا اثر و رسوخ بھی پیدا کیا۔ چنانچہ جزائرِ شرق الہند، غرب الہند، انڈونیشیا اور انڈوچائنا ہندوستان کی نسبت سے مشہور ہیں اور اسی نسبت سے ہندوستانیوں کی ان علاقوں میں بالادستی کا اظہار ہوتا ہے۔[۱۱] بدھ مت کے مبلغین کے مذہبی آثار مشرقی ایشیا کے کونہ کونہ میں بکھرے پڑے ہیں۔ مشرقی ایشیا کے علاوہ مغربی ایشیا کے ممالک یمن، قطر، حضرموت، بحرین، اسمار، اور افجیر کے ساحلی علاقوں پر بھی ہندوستانیوں نے سکونت اختیار کر رکھی تھی۔ اور بعض جگہ یہ لوگ برسرِ اقتدار بھی تھے۔ اس طرح عربوں میں یہ لوگ جانے پہچانے تھے اور عرب انھیں مثلاً (جاٹ) سیابجہ (سندھی) اساورہ اور اساورہ کے ناموں سے یاد کرتے تھے اس طرح ہند و عرب کے لوگ ایک دوسرے کے لیے بیگانہ نہ تھے۔

ظہورِ اسلام کے بعد ہندوستان میں عرب جہاد اور تجارت کی غرض سے آئے وہ مستقل طور پر یہاں [illegible] تھے اور اپنے [illegible] کا [illegible] شوق رکھتے تھے ان کے علاوہ

اسلامی تعلیمات نے انھیں یکسر بدل ڈالا تھا۔ وہ علم و بردباری، حق و صداقت اور عدالت و امانت کے پیکر بن چکے تھے۔ ان مسلمان عربوں نے جنوبی ہند کے اکثر مقامات پر اپنی نو آبادیاں قائم کیں اور اسلام کی تبلیغ شروع کر دی۔ ظہورِ اسلام کے بعد بہت سے عرب سیاح اور مسلمان درویشوں نے ہندوستان کا رخ کیا اور آہستہ آہستہ جنوبی ہند میں مسلمانوں کی آبادیاں بڑھنے لگیں۔ اس طرح عرب تاجروں اور مسلمان درویشوں کے ذریعہ جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف ہوا۔

اُس وقت ہندوستان میں مذہبی اور سیاسی انتشار کا دور دورہ تھا۔ سیاسی طور پر ہر طرف طوائف الملوکی تھی اس کے ساتھ ہندوستان تہذیبی، سماجی، مذہبی اور معاشرتی اعتبار سے بھی دو بڑے حصوں میں منقسم تھا یعنی شمالی ہند اور جنوبی ہند۔ ان دونوں علاقوں کے لوگ ایک دوسرے سے قطعی مختلف تھے۔ سیاسی طور پر بھی یہ علاقے کبھی ایک راجہ کے زیرِ اقتدار نہ رہ سکے تھے۔ بعثتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت شمالی ہند پر راجہ ہرش وردھن کی حکومت تھی وہ ۶۰۶ء میں تھانیسر کے تخت پر بیٹھا اور کچھ ہی مدت میں اس نے آسام سے سندھ تک اور ہمالیہ سے نربدا تک کا علاقہ فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ اس وقت ہندوستان کا قدیم انقلابی مذہب بدھ مت اپنی تمام تر خصوصیات کو چھوڑ کر بڑی حد تک ہندو مذہب سے متاثر ہو چکا تھا۔ راجہ ہرش نے اس مخلوط مذہب کی سیاسی مقاصد کے پیشِ نظر خوب حوصلہ افزائی کی وہ سورج اور شیو کے ساتھ ساتھ بدھ کی بھی پوجا کرتا تھا۔ اور اکبر کی طرح اس کے دربار میں اس وقت کے مختلف مذاہب کے علماء یکساں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ اس طرح وہ ہندوستان کے قدیم راجاؤں میں مہاراجہ بن کر ابھرا۔ آخر عمر میں راجہ نے سنیاس لے لیا اور ۶۴۷ء میں وہ مر گیا۔ اس نے اپنا کوئی وارث نہیں چھوڑا تھا لہٰذا اس کے بعد ہندوستان پھر سے سیاسی بحران میں گھر گیا۔ چھوٹے چھوٹے راجے مہاراجے خود مختار ہو کر آپس میں لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ پورا سماج اونچ نیچ، ذات پات کی تفریق اور امیری و غریبی کی بنیاد پر بہت سے طبقوں میں بٹا ہوا تھا۔ اور سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ ہر طبقہ اپنی حالت پر قانع تھا اور ان میں کسی اصلاحی تحریک کی گنجائش نہ تھی برائی اس حد تک پہونچ چکی تھی کہ اس کو محسوس بھی نہیں کیا جاتا تھا۔

اسی طرح جنوبی ہند میں بھی سیاسی، مذہبی اور سماجی شوریدہ سری کا دور دورہ تھا۔ یہ علاقہ بھی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں بٹا ہوا تھا۔ چیر اس خاندان کے راجاؤں نے ان چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں کو متحد کر کے ایک مرکز کے تحت کرنے کی کوشش کی تھی لیکن ان کی کوشش ناکام ہو چکی تھی ان

[illegible] میں مذاہب کی کشمکش سے بڑا ہیجان تھا۔ جین اور بدھ مذہب ہندوستان کی قدیم تاریخ میں دو معروف اہم عناصر تھے یہ مذاہب شروع میں برہمن نظام کے سخت حریف ثابت ہوئے تھے لیکن اب جدید ہندو مذہب اپنی بالادستی کے لیے جین مت اور بدھ مت سے برسرپیکار تھا۔ سیاسی طور پر چیرامن خاندان کمزور ہوتا جا رہا تھا اور چھوٹے چھوٹے راجے طاقتور ہوتے جا رہے تھے۔ سماجی ابتری بھی اپنی انتہا کو پہونچی ہوئی تھی۔ ہندو سماج جو بہت سے طبقوں میں بٹا ہوا تھا ان میں شودر کی حالت سب سے زیادہ خستہ تھی۔ یہ سماج کے سب سے ادنیٰ درجہ میں شمار کیے جاتے تھے اور ہندو سماج میں ان کے لیے بہت سے ظالمانہ اور تضحیک آمیز قوانین و ضوابط تھے مثال کے طور پر شودر مہینہ میں صرف ایک بار حجامت بنوا سکتے تھے، اگر کوئی شودر کسی برہمن کو چور کہہ دیتا تو اس کے جسم کا کوئی عضو کاٹ دیا جاتا تھا، شودر کسی برہمن یا اونچی ذات کے شخص سے بدکلامی کرتا تو اس کی زبان میں سوراخ کر دیا جاتا تھا۔ شودر کے لیے مذہب کی تلقین کرنا اور صلح و مشورہ دینا جائز نہ تھا اور ان کے عقیدہ کے مطابق جو شودر ایسا کرے وہ بدترین دوزخ میں جائے گا[13]۔ ملیبار اور اس کے اطراف میں جو پرانی قوم آباد ہے جسے نائر کہتے ہیں یہ عام ہندوؤں سے بہت مختلف ہیں اور ان میں اب بھی قدیم وحشت کے آثار پائے جاتے ہیں۔ ان کو برہمن بہت ذلیل سمجھتے تھے اور ان کے ساتھ سختی سے چھوت چھات برتتے تھے اگر اونچی ذات کا ہندو ان سے چھو جاتا تو وہ غسل کرنے سے پہلے کچھ کھا نہیں سکتا تھا اور اگر وہ کھا لیتا تو سردار اسے برادری سے خارج کر کے نیچ ذاتوں کے ہاتھ بیچ دیتا تھا اور اس کی باقی عمر غلامی میں گزرتی تھی یا پھر دوسری صورت یہ ہوتی کہ وہ بھاگ کر کسی ایسی جگہ پناہ لے جہاں کوئی اس کے حال سے واقف نہ ہو۔ خطاکار لڑکا یا عورت ہوتی تو شہر کا حاکم اسے گرفتار کر کے قید کرنے یا کسی کم رتبہ شخص کے ہاتھ فروخت کر دینے کا حق رکھتا تھا[14]۔ اسی طرح یہاں کی عورتوں پر یہ ظلم ہوتا تھا کہ وہ بیک وقت کئی شوہروں کی تابعدار ہوتی تھیں[15]۔ غرض اس زمانہ میں سیاسی و مذہبی انتشار، اور اخلاقی و سماجی ابتری نے ایک ایسا ماحول پیدا کر دیا تھا کہ جس میں لوگوں کے ذہن پریشان اور پراگندہ تھے۔ اس گھٹی ہوئی فضا میں سچے عقائد اور اعمال صالح کی ضرورت تھی، پریشان ذہن صاف ستھرے خیالات قبول کرنے کے لیے آمادہ تھے۔ لہٰذا ان سازگار حالات میں اسلام دل و دماغ کو متاثر کرنے والے عقائد اور مکمل مساوات کا عملی نظام اپنے ساتھ لایا۔ اسلام اپنی تعلیمات کی سادگی اور فطرتِ انسانی کے اصولوں کے عین مطابق ہونے کی وجہ سے "دینِ فطرت" ہے اس کی خوبیاں بے ساختہ انسان کی صالح عقل کو اپنی طرف متوجہ

کرلیتی ہیں اور جلد یابدیر قبولیت کا درجہ حاصل کرلیتی ہیں۔ چنانچہ ہندوستان کے لوگ بہت جلد ہی عرب سے اٹھنے والی اس دعوت میں دلچسپی لینے لگے تھے اور پہلی صدی ہجری میں ہی اسلام ہندوستان کے باشندوں کو متاثر کرچکا تھا۔ اب کوئی اونچی ذات کا ہندو کسی ناڑے چھوجانے اور غسل کیے بغیر کچھ کھاپی لینے کے جرم میں غریب الوطنی، قید اور غلامی کی صعوبتیں اٹھانے کے لیے مجبور نہ تھا بلکہ وہ اسلام کے سایہ میں پناہ لے کر عزت و احترام کی زندگی بسر کرسکتا تھا چنانچہ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اسلام کی طرف متوجہ ہونے والے مقامی لوگوں میں بڑی تعداد ایسے ہی مظلوم لوگوں کی رہی ہوگی۔

جنوبی ہند میں اسلام کے مراکز

اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی فاتح کی حیثیت سے آمد سے بہت پہلے ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں مسلمانوں کی نوآبادیاں قائم ہونے لگی تھیں۔ اور ان علاقوں میں اسلام کے متعدد مراکز قائم ہوچکے تھے جن میں سے مندرجہ ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:۔

(۱) سراندیپ (لنکا یا سیلون)

جنوبی ہند میں اسلام کی آمد و اشاعت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کا اہم ذریعہ عرب اور ایرانی سیاحوں کے سفرنامے ہیں چنانچہ بزرگ بن شہریار جو ایک جہازراں تھا اور عراق و ہندوستان کے ساحلوں کے علاوہ چین اور جاپان آتا جاتا تھا۔ اس نے خود اپنے اور اپنے ساتھیوں کے سفری مشاہدات عربی میں "عجائب الہند" کے نام سے قلم بند کیے ہیں۔ چنانچہ بزرگ بن شہریار نے سراندیپ کے جوگیوں سنیاسیوں اور ان کی ریاضتوں کا تذکرہ کیا ہے ساتھ ہی شہریار نے یہ بھی بتایا ہے کہ "یہ لوگ مسلمانوں سے بہت محبت کرتے ہیں اور ان کی طرف خاصے مائل ہیں"[۹] بزرگ بن شہریار نے سراندیپ کے جوگیوں اور سادھوؤں کی جو تصویر کھینچی ہے اس کی بنا پر مولانا سید سلیمان ندوی کا خیال ہے کہ یہ لوگ بدھ مذہب کے پیرو رہے ہوں گے[۱۰] سراندیپ میں اسلام کی آمد سے متعلق فرشتہ کا بیان ہے کہ چونکہ اسلام سے پہلے ہی عرب ان جزیروں میں تجارت کی غرض سے آتے تھے اور یہاں کے لوگ عرب جایا کرتے تھے اس لیے سراندیپ کے راجہ کو اسلام اور مسلمانوں کا حال سب سے پہلے معلوم ہوا اور صحابہ کرام ہی کے زمانہ میں سنہ م (ساتویں صدی عیسوی کے شروع) میں وہیں مسلمان ہوگیا تھا[۱۱] فرشتہ کا بیان ایک فاضل[۱۲] کے نزدیک زیادہ مستند نہیں کیونکہ اس نے

اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے لیکن بزرگ بن شہریار نے اپنی تصنیف "عجائب الہند" میں جنوبی ہند کے جو حالات لکھے ہیں ان سے فرشتہ کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ چنانچہ آگے چل کر شہریار سراندیپ میں اسلام کے تعارف کے ضمن میں پھر لکھتا ہے کہ "سراندیپ اور اس کے آس پاس والوں کو جب پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے اپنے ایک سمجھدار آدمی کو تحقیقِ حال کے لیے عرب روانہ کیا وہ رکتا رکاتا جب مدینہ پہونچا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا چکے تھے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت بھی ختم ہو چکی تھی اور حضرت عمر فاروقؓ کا زمانہ تھا۔ وہ ان سے ملا اور حضورؐ کے حالات دریافت کیے۔ حضرت عمرؓ نے آپؐ کے حالات تفصیل سے بیان کیے جب وہ واپس ہوا تو مکران (بلوچستان کے قریب) پہونچ کر مر گیا۔ اس کے ساتھ اس کا ایک ہندو ملازم تھا جو سراندیپ واپس پہونچا۔ اس نے رسول اللہؐ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا سارا حال بیان کیا اور ان کی فقیرانہ و درویشانہ زندگی کا ذکر کیا اور حضرت عمرؓ کی تعریف کی اور بتایا کہ وہ کیسے خاکسار اور متواضع ہیں پیوند لگے کپڑے پہنتے ہیں اور مسجد میں سوتے ہیں۔"[۱۹]

اس روایت کی تیسری تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے جو سندھ پر محمد بن قاسم کے حملہ کا محرک بنا۔ پہلی صدی ہجری کے آخر میں اموی دور میں خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں حجاج بن یوسف عراق و ایران، مکران اور بلوچستان کا نائب تھا اس کے ساتھ اپنی دوستی کے اظہار کے طور پر سیلون کے راجہ نے ایک جہاز پر دوسرے تحفوں کے ساتھ ان مسلمان عورتوں اور لڑکیوں کو عراق روانہ کیا جن کے والدین یہاں تجارت کرتے تھے اور انھیں لاوارث چھوڑ کر مر گئے تھے[۲۰] لیکن بادِ مخالف کے تھپیڑے اس جہاز کو سندھ کی بندرگاہ دیبل کی طرف لے گئے جہاں کچھ کے بحری ڈاکوؤں نے اس جہاز کو لوٹ لیا اور عورتوں اور لڑکیوں کو قید کر لیا۔ بعد میں انتقامی کارروائی کے طور پر حجاج نے خلیفہ سے اجازت لے کر محمد بن قاسم کو سندھ پر لشکر کشی کرنے کے لیے بھیجا۔ یہ ساری تفصیل خارج از بحث ہے لیکن ان مختلف روایتوں کا مشترکہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سراندیپ کے لوگ حضرت محمدؐ کی حیاتِ طیبہ کے دوران ہی اسلام کی دعوت میں دلچسپی لینے لگے تھے۔ اور اگر نزولِ آدمؑ سے متعلق روایات کو درست مان لیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ سراندیپ دنیا میں حضرت آدمؑ کا پہلا جائے نزول تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ہندوستان میں اسلام کا پہلا مرکز بھی یہی سراندیپ [illegible] بلکہ بعد میں سراندیپ عربوں کی آمدورفت کا سلسلہ [illegible]

اور عرب اسے جزیرۃ الیاقوت کے نام سے یاد کرتے تھے۔[۲۹]

۲۔ مالدیپ

جزیرہ مالدیپ جنوبی ہند میں اسلام کا دوسرا اہم مرکز رہا ہے جسے عرب "جزیرۃ المُہَل" کہا کرتے تھے۔ اس جزیرہ کا سب سے مفصل حال ابن بطوطہ نے بیان کیا ہے۔ ابن بطوطہ سلطان محمد تغلق کا ہمعصر تھا اور اس کے زمانہ میں یعنی ۷۴۵ھ میں یہ جزیرہ پورے کا پورا مسلمان تھا اور ان میں عربوں اور دیسی مسلمانوں کی آبادیاں تھیں اور ان پر سلطان خدیجہ نامی ایک بنگالی خاتون حکمران تھی۔ مالدیپ کے راجہ شنورازہ اور اس کی رعایا کے مسلمان ہونے کے سلسلہ میں یہ روایت مشہور ہے کہ "یہاں کے لوگ پہلے بت پرست تھے یہاں ہر مہینہ سمندر سے دیو کی شکل میں ایک بلا نکلتی تھی۔ لوگ جب اس بلا کو دیکھتے تھے تو ایک دوشیزہ کو سجا سنوار کے مندر میں جو سمندر کے کنارے تھا چھوڑ آتے تھے اور اگلے دن اس کی لاش مندر سے برآمد کرتے تھے۔ اتفاق سے مراکش کے ایک بزرگ شیخ ابوالبرکات کا وہاں سے گزر ہوا۔ وہ مالدیپ میں جس شخص کے مہمان ہوئے اس دفعہ اسی شخص کی اکلوتی بیٹی کو بھینٹ چڑھانے کی باری تھی۔ لیکن شیخ کی کرامت (یا دعا) سے سمندری بلا غائب ہوگئی اور اہل مالدیپ کو ہمیشہ کے لیے اس بلا سے نجات مل گئی۔ شیخ کی اس کرامت سے متاثر ہوکر راجہ شنورازہ اور اس کی تمام رعایا نے اسلام قبول کرلیا۔[۳۰] ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ "وہاں کی اس مسجد کی محراب پر جسے نومسلم راجہ نے بنوایا تھا یہ کتبہ لکھا ہوا پایا "سلطان احمد شنورازہ ابوالبرکات مغربی کے ہاتھ پر مسلمان ہوا"[۳۱] بہر حال اس وقت سے مالدیپ میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگئی۔ اور یہ مسلمان زیادہ تر مخلوط النسل عرب ہیں۔[۳۲]

۳۔ ملیبار

ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کا تیسرا مرکز جنوبی ہند کا وہ علاقہ ہے جو کیرالا یا ملیبار کہلاتا ہے۔ یہاں راجہ سامری (جسے مورخین زیموورین کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں) کے قبول اسلام کا واقعہ بہت دلچسپ اور متاثر کن ہے۔ جس کا تفصیلی ذکر حافظ زین الدین المعبری نے اپنی تصنیف "تحفۃ المجاہدین" میں کیا ہے۔ تحفۃ المجاہدین کی روایت کے مطابق اسلام کے ابتدائی دور میں ملیبار میں راجہ سامری یا زیموورین کے قبول اسلام کا واقعہ معجزہ شق القمر کی وجہ سے پیش آیا۔ اس

روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ "یہودی اور عیسائی تاجروں کی ایک جماعت مدت سے کدنگلور میں آباد تھی۔ یہ شہر ملیبار کا دارالحکومت تھا۔ ایک مدت کے بعد فقراء کی ایک جماعت اس شہر میں وارد ہوئی یہ لوگ سیلون جارہے تھے تاکہ حضرت آدمؑ کے نقشِ قدم کی زیارت کریں۔ سامری کو ان کے آنے کا حال معلوم ہوا تو اس نے انھیں اپنے یہاں بلایا اور ان سے حضرت محمدؐ کا حال دریافت کیا اس جماعت کے ایک معمر شخص نے نبی اکرمؐ کے حالات، دینِ اسلام کی حقیقت اور معجزہ شق القمر کی کیفیت بیان کی۔ جب راجہ نے ان باتوں کو سماعت کیا تو پیغمبرِ اسلام کی صداقت کو قبول کرلیا۔ اس کے دل میں نبی کریمؐ کی محبت جاگزیں ہوگئی اور وہ صدق دل سے ایمان لے آیا۔" لیکن راجہ اپنی حکومت کے سرداروں سے خائف تھا لہٰذا اس نے اپنے اسلام کو مخفی رکھا اور درویشوں سے درخواست کی کہ وہ زیارت سے فارغ ہوکر پھر اس کے پاس آئیں۔ چنانچہ مسلمان درویش جب دوبارہ سامری کے پاس پہونچے تو اس نے ان کے ساتھ مدینہ منورہ جانے کا فیصلہ کرلیا اور اپنے امراء کو بلاکر کہا کہ اب میں یادِ الٰہی میں مصروف ہونا چاہتا ہوں لہٰذا حکومت کا انتظام تم سب سنبھالو۔" یہ کہہ کر سامری نے اپنا ملک امراء میں برابر تقسیم کردیا۔ اور خود چھپ کر مسلمان درویشوں کے ساتھ عرب چلا گیا۔ سامری نے اپنے امراء سے کہا تھا کہ میں فلاں مقام پر جاکر ایک ہفتہ تک عبادت کروں گا کوئی میری عبادت میں خلل نہ ڈالے ایک ہفتہ بعد لوگوں نے اس جگہ جاکر دیکھا تو کچھ نہ پایا تب سے ان لوگوں میں یہ عقیدہ جڑ پکڑ گیا ہے کہ سامری آسمان کی طرف کو چ کرگیا ہے اور وہ پھر واپس آئے گا۔ چنانچہ ملیبار کے لوگ آج تک سامری جس رات اور جس جگہ سے غائب ہوا تھا اسی رات اور اسی جگہ جشن مناتے ہیں۔[۳۱] ادھر سامری مسلمان درویشوں کے ساتھ سفر کر رہا تھا کہ بندرگاہِ شجر پر وہ بیمار ہوا اور مرگیا۔ مرض الموت میں مبتلا ہونے کے بعد اس نے مسلمانوں کو ملیبار کے ساتھ تجارت اور آمد و رفت کو جاری رکھنے اور ملیبار میں اسلام کی اشاعت کرنے کی تاکید کی۔ اور اپنے امراء کے نام ایک خط دیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ "ان غیر ملکی تاجروں کو تمام سہولتیں دو۔ انھیں مسجدیں بنانے کی اجازت دو اور اگر یہ ملیبار کو اپنا وطن بنانا چاہیں تو شوق سے بنائیں[۳۲] تحفۃ المجاہدین کی اس روایت کو فرشتہ نے بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح واقعہ یہ ہے کہ سامری نے خود اپنے محل سے معجزہ شق القمر دیکھا تھا جب اس نے اس عجیب و غریب واقعہ کی تحقیق کرائی تو آنحضرتؐ کے نبی ہونے اور اسلام آنے کا حال معلوم ہوا۔ ان ساری باتوں سے سامری اس قدر متاثر ہوا کہ چند لوگوں کے ساتھ کشتی سے حجاز پہونچا حضور

سے اسلام قبول کیا اور خانہ کعبہ کی زیارت کی۔ واپسی میں مسلمانوں کی ایک جماعت کے ساتھ بندرگاہ شہر ظفار پہونچا اور وہیں بیمار ہو کر مر گیا[۳۱]۔ فرشتہ کی اس روایت سے مولانا سید سلیمان ندوی کو اختلاف ہے[۳۲]۔ لیکن اگر اس روایت کو درست مان لیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ جنوبی ہند کے ایک راجہ کو صحابیٔ رسول ہونے کا شرف بھی حاصل ہو چکا تھا۔ بہر حال ان روایتوں میں سے جو بھی روایت صحیح ہو۔ مسلمانوں کی اس جماعت میں جس کے ساتھ سامری روانہ ہوا تھا شرف بن مالک، مالک بن دینار اور مالک بن حبیب شامل تھے۔ یہ لوگ ملیبار واپس آئے اور کدنگلور کے حاکم کو سامری کا خط دیا۔ وہ خط پڑھ کر سامری کے جملہ احکام کی تعمیل بجالایا اور ان مسلمانوں کے ساتھ ہر طرح حسن سلوک سے پیش آیا اور انھیں تمام تر سہولتیں دیں۔ مالک بن حبیب نے سب سے پہلے کدنگلور میں مسجد تعمیر کرائی۔ اس کے کچھ عرصہ بعد انھوں نے ملیبار کی سیاحت کی اور مختلف مقامات پر مکانات و مساجد تعمیر کرائیں۔ اور ہر مقام پر مسلمانوں کو آباد کیا۔

غرض اس واقعہ کے بعد ملیبار میں مسلمانوں کی آمد و رفت بڑھتی گئی گئی۔ ملیبار کے اکثر حکام نے حاکم کدنگلور کی تقلید کرتے ہوئے ساحلی علاقوں میں مسلمانوں کو اپنی نو آبادیاں قائم کرنے کی اجازت دی اور عزت کے طور پر انھیں موپلا اور نوایت کے لقب سے نوازا گیا۔ موپلا کے معنی ممتاز لڑکا یا دولھا کے ہیں اور نوایت کے معنی خداوند یعنی آقا کے ہیں۔ اس علاقہ میں مسلمانوں کے احترام کا یہ عالم تھا کہ ایک مسلمان برہمن کے ساتھ بیٹھ سکتا تھا اور موپلوں کا مذہبی پیشوا جو تھنگل کہلاتا تھا سامری کے برابر پالکی میں بیٹھ سکتا تھا[۳۳]۔ اس قدر سہولتیں مل جانے کے سبب ان علاقوں میں مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی اور انھوں نے تبلیغ کا کام باقاعدگی سے شروع کر دیا۔ مولانا سید سلیمان ندوی کے الفاظ میں "ملیبار میں موپلا اور نوایت ان ہی عرب تاجروں کی یادگار نسل ہیں اور یہی ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کے سب سے پہلے داعی اور مبلغ ہیں۔ انھوں نے جس آہستگی، سکون اور خاموشی سے اس غرض کو انجام دیا عیسائی مشنری اور انگریز مورخین تک ان کی اس قابلیت کے مداح اور ستائش گر ہیں[۳۴]"۔

۴۔ معبر یا کارومنڈل

جنوبی ہند میں اسلام کا چوتھا مرکز معبر یا کارومنڈل رہا ہے جسے عرب معرب یا مندل کہتے ہیں[۳۵]۔ معبر کا نام بھی عرب سیاحوں اور تاجروں میں مشہور تھا۔ مختلف سیاحوں نے مختلف ادوار میں اس علاقہ کا ذکر کیا ہے۔ ابن سعید مغربی نے چھٹی صدی ہجری کے آخر میں اس کا ذکر کیا ہے[۳۶]۔ ذکریا قزوینی (۶۸۲ھ) نے ساتویں صدی میں اس کا نام مندل لکھا ہے۔ اور یہاں کے عود اور لکڑی کی تعریف کی ہے[۳۷]۔ ابوالفدا (۷۳۲ھ ۱۳۳۱ء) نے راس کماری کو راس کمہری لکھا ہے[۳۸] اور لکھا ہے کہ یہاں ایک

گھوڑے لانے جاتے ہیں۔ اس علاقہ کا نام چھٹی صدی ہجری سے سننے میں آتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ساحل کا یہ حصہ چند صدیوں کے بعد عربوں کے استعمال میں آیا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں یہاں عربوں کا اچھا خاصا عمل دخل معلوم ہوتا ہے۔ "وصاف (المتوفی ۷۳۰ھ) اور "جامع التواریخ" کے مصنف رشید الدین (المتوفی ۷۱۸ھ) دونوں نے آٹھویں صدی ہجری کے آخر میں اپنی کتابیں لکھی ہیں۔ معبر سے متعلق ان دونوں کا بیان تقریباً یکساں ہے۔ یہ دونوں لکھتے ہیں "معبر ہندوستان کی کنجی ہے چند سال پہلے سندر پانڈے یہاں کا دیوان تھا جس نے اپنے تین بھائیوں کے ساتھ مختلف سمتوں میں قوت حاصل کی۔ ملک تقی الدین بن عبدالرحمٰن بن محمد جو شیخ جمال الدین کا بھائی ہے اس راجہ کا وزیر اور مشیر تھا جس کو پتن اور ملی پتن (پتم اور ملی پتم) اور بادل کی ریاست راجہ نے سپرد کر دی تھی اور چونکہ معبر میں گھوڑے اچھے نہیں ہوتے اس لیے درمیان میں یہ معاہدہ تھا کہ جمال الدین ابراہیم دیوان کو چودہ سو مضبوط عرب گھوڑے کیش (قیس) کی بندرگاہ سے لا دیا کرے۔" اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی پوزیشن اس علاقہ میں کافی مضبوط تھی اور یہاں مسلمان غیر مسلم حکمرانوں کی ماتحت عزت اور اطمینان سے زندگی بسر کر رہے تھے۔ ہندو راجاؤں کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری کی سب سے بڑی مثال یہ ہے کہ "جب سلطان علاء الدین خلجی کی فوج نے گجرات سے کارومنڈل تک زیر و زبر کر ڈالا اس وقت تمام ہندوستان میں پہلی بار یہ واقعہ پیش آتا ہے کہ کارومنڈل کے راجہ کی طرف سے مسلمان عراقیوں اور عربوں نے مسلمان ترک حملہ آوروں کا مقابلہ کیا۔ اگرچہ اس معرکہ میں سلطان علاء الدین خلجی کا سپہ سالار ملک کافور ہی کامیاب ہوا اور بعد میں اس نے لڑنے والے مسلمانوں کو سزا دینا چاہی مگر انھوں نے قرآن اور کلمہ پڑھ پڑھ کر اپنا مسلمان ہونا ثابت کیا۔ یہ واقعہ ۷۱۰ھ مطابق ۱۳۱۰ء میں پیش آیا۔

۵۔ گجرات

ہندوستان میں اسلام کا پانچواں بڑا مرکز گجرات سمجھا جاتا ہے یہاں عربوں کے محبوب راجہ ولبھ رائے کی حکومت تھی جس کا ذکر عربوں نے بلہرا کے نام سے کیا ہے۔ یہ راجہ عربوں کو بہت عزیز رکھتا تھا۔ عربوں کے تجارتی مراکز گجرات، کاٹھیاواڑ، کچھ اور کوکن ولبھ رائے کی سلطنت میں شامل تھے سب سے پہلا عرب سیاح اور تاجر جس نے ولبھ رائے کی بہت تعریف کی ہے وہ سلیمان تاجر ہے اس نے اپنا سفرنامہ ۲۳۷ھ میں لکھا ہے سلیمان ولبھ رائے کے بارے میں لکھتا ہے کہ یہ

کو اور اس کی رعایا کو عربوں اور مسلمانوں سے بڑی محبت ہے اور اس کی رعایا حقیقت ہے کہ ان
راجاؤں کی عمریں اسی لیے زیادہ بڑی ہوتی ہیں کہ وہ عربوں کے ساتھ محبت سے پیش آتے ہیں۔
سلیمان کے اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ عربوں کی نو آبادیاں کثرت سے قائم ہو گئی تھیں اسی
طرح دکن کے راجہ کے متعلق بھی سلیمان لکھتا ہے کہ "وہ بھی عربوں کے ساتھ بلہرا ہی کی طرح محبت
رکھتا ہے"۔ تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی ہجری کے شروع میں جب بزرگ بن شہریار
ناخدا کا گزر ان علاقوں میں ہوا تو اس نے بھی ان علاقوں میں عربوں اور مسلمانوں کی بڑی تعداد دیکھی
یہاں وہ کئی ممتاز مسلمانوں سے ملا جن میں ایک نومسلم ہندو جہازراں تھا جس نے حج بھی ادا کیا
تھا، سیراف کا ایک تاجر محمد بن مسلم جو ۲۰ سال سے زیادہ عرصہ سے ہندوستان میں مقیم تھا اور مختلف
شہروں کی سیاحت کر چکا تھا اور فارس کے ایک مسلمان ابوبکر شامل تھے۔ اس نے گوا کے راجہ
کا ایک مسلمان مصاحب بھی دیکھا جس کا نام موسیٰ تھا۔ عجائب الہند کے اقتباسات سے یہ بھی
پتہ چلتا ہے کہ یہاں مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد تھی اور وہ اتنے بارسوخ تھے کہ ہندو راجاؤں کے
زیر اقتدار ان ہی کی طرف سے مسلمانوں کے معاملات طے کرانے کے لیے مسلمان قاضی مقرر کیا جاتا
تھا اور اس قاضی کو "ہنرمند" کہا جاتا تھا۔ عربوں نے ہنرمند کو ہنرمن لکھا ہے۔ تیسری صدی کے
آخر اور چوتھی صدی کے شروع میں چیمور کے راجہ نے مسلمانوں کے لیے جو ہنرمند مقرر کیا تھا اس کا
نام عباس بن ماہان تھا۔ مسعودی نے بھی مروج الذہب میں بلہرا کی بہت تعریف کی ہے اور بتایا
ہے کہ اس کے راج میں بہت سی مسجدیں اور جامع مسجدیں تعمیر ہوئیں۔ تھانہ اور کھمبایت میں بھی
عربوں کی آبادیاں تھیں اور یہ علاقے بھی بلہرا کی حکومت میں شامل تھے۔ مسعودی آگے چل کر یہ
لکھتا ہے کہ "سندھ اور ہندوستان کے تمام راجاؤں میں راجہ بلہرا کی طرح اور کسی کے راج میں عربوں
اور مسلمانوں کی اتنی عزت نہیں ہوتی۔ اسلام اس راجہ کی حکومت میں عزت اور محفوظ ہے اور اس کے
ملک میں مسلمانوں کی مسجدیں اور جامع مسجدیں بنی ہوئی ہیں جو ہر طرح آباد ہیں۔" مسعودی نے ان
مسلمانوں کا جو ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے "بیسرہ" کے نام سے ذکر کیا ہے جس کی جمع بیاسرہ
ہے۔ اس کا بیان ہے کہ [illegible] میں چیمور (صیمور) میں دس ہزار مسلمان آباد تھے جن میں کچھ ایسے
تھے جو ہندوستان ہی میں پیدا ہوئے اور باقی دوسرے مسلم ممالک بصرہ، بغداد اور عمان وغیرہ
سے آئے تھے۔ مسعودی نے اس دور کے چند ممتاز مسلمانوں کے نام بھی لیے ہیں جن میں سے
ایک موسیٰ بن اسحاق تاجر تھا اور دوسرے ابو سعید معروف بن زکریا تھے جو ان دنوں ہنرمند

کے عہدہ پر فائز تھے۔

جنوبی ہند میں مسلمانوں کے مذکورہ بالا اہم مراکز کے علاوہ بھی مسلمانوں کے بہت سے مراکز تھے جن کا مسلمان سیاحوں نے اپنے اپنے سفرناموں میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ مراکش کے مشہور سیاح ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں ایسے بہت سے مقامات کا ذکر کیا ہے جہاں عرب آباد تھے۔ ابن بطوطہ نے کھمبایت، گندھار، بیرم، گوگہ، چندا پور، ہنور، جاکنور، منگلور، ہیلی، معبر، جرفتن، بدھ پٹن، پنڈارانی، کالی کٹ، کولم، جالیات مالدیپ اور سیلون وغیرہ کی سیاحت اور یہاں کا آنکھوں دیکھا حال لکھا۔ یہاں وہ بے شمار عرب تاجروں اور بزرگانِ دین سے ملا تھا۔ ابوالفداء نے کولم میں مسلمانوں کی ایک خوبصورت مسجد اور احاطہ کا ذکر کیا ہے۔ شیخ عبدالرزاق (۱۴۴۲ء) نے کالی کٹ کے متعلق لکھا ہے کہ "اس شہر میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہے جو یہاں کے مستقل باشندے ہیں اور یہاں ان کی دو مسجدیں ہیں جہاں وہ ہر جمعہ کو نماز کے لیے جمع ہوتے ہیں"۔

غرض ان بیانات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنا دشوار نہیں کہ ہندوستان کے جنوبی علاقہ میں مسلمان بہت پہلے سے آباد ہوئے اور ان کی تعداد، دولت و ثروت اور اقتدار میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں مسلم حکومت کے استحکام سے قبل ہی جنوبی ہند میں اسلام کے قدم جمنے لگے تھے۔

گزشتہ صفحات میں جنوبی ہند میں اسلام کی آمد و اشاعت کا جو جائزہ لیا گیا ہے اس سے اس نتیجہ پر پہونچا جاسکتا ہے کہ جنوبی ہند اور شمالی ہند میں اسلام کا تعارف مختلف انداز میں ہوا۔ جنوبی ہند میں مسلمانوں کا داخلہ پرامن طور پر ہوا اور شمالی ہند میں وہ فاتح کی حیثیت سے آئے۔ جس طرح ہندوستان کے ان دو مختلف علاقوں میں مسلمانوں کا ورود دو جداگانہ حیثیتوں سے ہوا اسی طرح ان کے اثرات بھی مختلف النوع تھے۔ شمالی ہند میں مسلمانوں نے فاتحین کی حیثیت سے اثر و رسوخ پیدا کیا اور مسلم حکومت کے قیام کے بعد باقاعدہ اسلام کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہوا اس کے برعکس جنوبی ہند میں مسلمان دو حیثیتوں سے آئے۔ اول تجار کی حیثیت سے اس حیثیت سے وہ ظہورِ اسلام سے قبل بھی آتے تھے ظہورِ اسلام کے بعد یہ تاجر مسلمان ہوگئے اور دیگر سامانِ تجارت کے علاوہ یہ اپنے ساتھ اسلامی عقائد و تعلیمات کے بیش بہا خزانے بھی لانے لگے۔ اس طرح یہ جماعت ہندوستان میں اسلام کی اولین داعی و مبلغ ثابت ہوئی۔ جنوبی ہند میں مسلمان عربوں کا ورود دوسری حیثیت سے ظہورِ اسلام کے بعد ہوا یعنی وہ مسلمان بزرگ اور دانشور جو تبلیغ اسلام کی غرض

سے یا بعض روایتوں کے مطابق سیلون میں حضرت آدمؑ کے نقشِ قدم کی زیارت کے لیے آتے تھے۔
ان دونوں جماعتوں یعنی تجار اور بزرگانِ دین کی تبلیغی کوششوں کے نتیجہ میں اسلام نے بہت سرعت
کے ساتھ جنوبی ہند کے علاقوں میں اپنے قدم جمائے یہاں عربوں کی نوآبادیاں بڑی تعداد میں قائم
ہوگئیں اور عرب مسلمانوں نے غیر معمولی اثر و رسوخ حاصل کر لیا جیسا کہ پچھلے صفحات میں تفصیل گزرچکی
ہے کہ عرب مسلمانوں کو بعض علاقوں میں بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی اور وہ رعایا و حکمراں دونوں
طبقوں میں یکساں مقبول تھے۔ ان کے اثر و اقتدار کا یہ عالم تھا کہ انھیں بعض راجاؤں نے ارکینِ
حکومت میں شامل کر لیا تھا۔ جنوبی ہند میں اسلام جس مذہبی اور سماجی پس منظر میں متعارف ہوا
اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے ان علاقوں میں اسلام کی مقبولیت کو حیرت انگیز نہیں کہا
جا سکتا لیکن عرب مسلمانوں کے ساتھ غیر مسلم راجاؤں کا رویہ ضرور حیرت انگیز ہے۔ عرب مسلمانوں
کے ساتھ ہندو راجاؤں کے حسنِ سلوک کی مثالیں نظر سے گزرتی ہیں تو ذہن میں کئی سوالات
ابھرتے ہیں۔ ملیبار میں عرب مسلمانوں کو موپلا اور نوایت کا درجہ دے کر انھیں ایک مدت تک جو احترام
بخشا گیا اور راجاؤں نے بت پرست ہونے کے باوجود جس طرح مسلمانوں کے مذہب اور ان کے
شعائر کا احترام کیا، کیا وہ سب کچھ محض سامری کی وصیت کے پیشِ نظر تھا؟ کارومنڈل میں تقی الدین
بن عبدالرحمٰن کو راجہ کا وزیر اور مشیرِ خاص کیوں بنایا گیا؟ کیا مقامی لوگوں میں یہ اہلیت نہ تھی کہ وہ
وزارت کے مستحق قرار پاتے یا ایک مسلمان کو منصبِ وزارت پر سرفراز کرنے میں کوئی دوسری مصلحت
کارفرما تھی؟ گجرات کے راجہ ولبھ رائے اور عربوں کے محبوب بلہرا کا مسلمان عربوں کے ساتھ جو غیر معمولی
حسنِ سلوک تھا اس کی توجیہ بھی آسان نہیں ہے؟ کیا مقامی راجاؤں کی عرب مسلمانوں پر یہ عنایت
بے پایاں اس لیے تھی کہ وہ اپنی اندرونی کمزوریوں سے اچھی طرح واقف تھے وہ جانتے تھے کہ وہ
ٹکڑیوں میں بٹے ہوئے ہیں اور ان کے درمیان رائج طوائف الملوکی نے انھیں کھوکھلا کر دیا ہے
عافیت اسی میں ہے کہ نو وارد مسلمانوں کی ہمدردیاں حاصل کر کے انھیں اپنا حلیف بنایا جائے
اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مقامی راجگان مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے اندر ہی اندر
خائف ہوں اور ان سے دوستانہ تعلقات بنائے رکھنے میں یہ مصلحت ہو کہ اس طرح وہ اپنے
مقامی حریفوں کے ساتھ ساتھ کسی بیرونی حریف کا خطرہ مول لینا نہ چاہتے ہوں۔ یا ہندو راجاؤں
اور مقامی لوگوں کے مہربان ہونے کا سبب عربوں کی بے پناہ دولت اور تجارت پر ان کا تسلط
تھا؟ اور عربوں کی تجارت کی وجہ سے ہندوستان کی دولت میں جو بے پناہ اضافہ ہوا تھا کیا

اس کی بجائے مقامی لوگ ان سے ڈرتے تھے اور ان کا لحاظ کرتے تھے، پھر ہندوستان کے علاوہ
دنیا کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کے شاندار [illegible] سے مرعوب تھے؟ اس
ضمن میں خود مسلمانوں کا طرزِ عمل بھی بہت سے سوالیہ نشانات پیدا کرتا ہے۔ مسلمانوں کو جنوبی ہند
میں جو طاقت اور سہولتیں حاصل تھیں اس کا انھوں نے فائدہ کیوں نہیں اٹھایا؟ وہ اپنی حالت
پر قانع کیوں رہے؟ جبکہ اس وقت مسلمانوں کی یہ حیثیت تھی کہ اگر وہ چاہتے تو بآسانی جنوبی ہند
کے افق سیاست پر مسلم حکمرانوں کی حیثیت سے نمودار ہو سکتے تھے۔ مقامی راجاؤں کی سیاسی کمزوریاں
ان کے سامنے تھیں لیکن پھر بھی انھوں نے اس سے فائدہ نہیں اٹھایا بلکہ ایک موقع پر یہ دیکھنے
میں آتا ہے کہ عرب اور عراقی مسلمان ہندو راجہ کی طرف سے سلطان علاء الدین خلجی کے سپہ سالار
ملک کافور کا مقابلہ کرتے ہیں۔ کیوں؟ کیا مسلمانوں پر وفاپرستی کا احساس بہت غالب تھا یا مقامی راجاؤں
کے ساتھ مسلمانوں کے جو دوستانہ مراسم قائم تھے وہ ان کے خلاف کوئی اقدام کرنے میں مانع تھے؟
یا مسلمان جنوبی ہند میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی بات اس لیے نہ سوچ سکے کہ ان علاقوں میں
ان کی نوآبادیاں بکھری ہوئی تھیں اور وہ یکجا و متحد نہ تھے۔ ان کی اکثریت منتشر تھی اس لیے وہ مقامی
حکومتوں سے ٹکر لینے کی جرأت نہ کر سکے... یا مسلمانوں کے اس رویہ کا سبب یہ تھا کہ وہ صرف
تجارت اور تبلیغ کے لیے آئے تھے اور وہ اس وقت سیاسی کشمکش سے دور رہنا چاہتے
تھے۔ مقامی راجاؤں اور مسلمانوں کے طرزِ عمل سے متعلق جہاں بہت سے سوالات پیدا ہوتے ہیں
وہیں جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف اور اس کے اثرات بھی ایک بحث کا مواد فراہم کرتے ہیں۔ اسلام
جس سرعت کے ساتھ جنوبی ہند میں پھیلا وہ حیرت انگیز نہیں ہے بلکہ حیرت انگیز اور افسوسناک تو
یہ حقیقت ہے کہ اسلام کے اثرات اس علاقہ میں بہت دیرپا ثابت نہ ہو سکے۔ شمالی ہند میں جہاں
مسلمان فاتحین کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے آج بھی اسلام کے اثرات نمایاں جاری وساری
ہیں جبکہ جنوبی ہند میں یہ صورتحال نہیں ہے۔ حالانکہ اس علاقہ میں اسلام کے تعارف کا آغاز
بڑا امید افزا تھا۔ وہ مذہب جو لادا نہیں گیا تھا بلکہ جسے لوگوں نے خود بڑھ کر قبول کیا تھا وہ کچھ
ہی عرصہ بعد جمود کا شکار نظر آتا ہے اور شمالی ہند کے مقابلہ میں یہاں پیچھے رہ جاتا ہے۔ کیوں؟
کیا اس لیے کہ ان علاقوں میں اسلام کی تبلیغ صحیح طور پر نہ ہو سکی تھی اور یہاں جو مسلمان آباد ہوئے
وہ بنیادی طور پر تاجر تھے۔ ان کا اصل مقصد تجارت تھا تبلیغ دین کا کام انھوں نے ثانوی طور پر
کیا [illegible]

ہندکا قبولِ اسلام زیادہ تر معجزات اور بزرگانِ دین کی کرامات کا مرہون منت تھا۔ لوگوں نے اسلام کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی تھی اور یوں اسلام کا دائرۂ اثر وقتی اور محدود ثابت ہوا۔ یا جنوبی ہند میں اسلام کے پیچھے رہ جانے کا سبب یہ ہے کہ اس علاقہ میں اسلام کی اشاعت کے بعد عیسائی مبلغین نے اپنی تبلیغی سرگرمیاں تیز تر کردیں جس کے باعث اسلام کے اثرات پر عیسائیت کا غلبہ ہوگیا اور یوں اس علاقہ میں اسلام کی اشاعت رک گئی۔ یا اس علاقہ میں اسلام کے پیچھے رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اسلام کی طرف بڑھنے والے لوگوں میں اکثریت اس طبقہ کی تھی جو سماج میں بہت گرا ہوا سمجھا جاتا تھا اور چھوٹے چھوٹے سماجی قوانین توڑ دینے کے جرم میں بھاری سزاؤں کا مستحق قرار پاتا تھا۔ ان لوگوں نے اسلام کی اصل روح کو سمجھ کر اسلام قبول نہیں کیا بلکہ اسلام کی پناہ میں آکر سماجی حیثیت بنانے اور تحفظ حاصل کرنے کے لیے انھوں نے اسلام کا سہارا لیا اور یوں وہ خود اسلام کے لیے زیادہ سودمند ثابت نہ ہو سکے۔

بہرکیف جنوبی ہند میں اسلام کے تعارف، اشاعت اور ایک خوشگوار آغاز کے بعد شمالی ہند کے مقابلہ میں اس کے پیچھے رہ جانے کے متعلق یہ متعدد اور مختلف النوع سوالات ہیں جن کا تشفی بخش جواب اہل علم کے تجزیہ اور تحقیق کا منتظر ہے۔

تعلیقات و حواشی

[1] احمد امین: ضحی الاسلام، ج ا ص ۲۲۹

[2] الحسینی: سید عابد علی وجدی، ہندوستان اسلام کے سائے میں ص ۱۰۸

[3] بلگرامی، غلام علی آزاد، سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان ص ۶

[4] ایضاً

[5] ندوی: سید سلیمان، عرب و ہند کے تعلقات ص ۲

[6] بلگرامی، غلام علی آزاد حوالہ سابق ص ۶

[7] ایضاً

[8] ندوی: سید سلیمان، حوالہ سابق ص ۳

۱۰ ڈاکٹر تاراچند: INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE P.35

CIT BY HUNTER : HISTORY OF BRITISH INDIA VOL. I P 25

۱۱ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۹۸

۱۲ سالک: عبدالمجید، مسلم ثقافت ہندوستان میں ص ۳۹ بحوالہ منو سمرتی

۱۳ معبری: شیخ زین الدین تحفۃ المجاہدین (اردو ترجمہ) ص ۲۳

۱۴ مقالات سلیمان ص ۱۵ ص ۱۹۲

۱۵ ناخدا، بزرگ بن شہریار، عجائب الہند ص ۱۵۵ – ۱۵۷

۱۶ ندوی: سید سلیمان حوالہ سابق ص ص ۲۹۱

۱۷ فرشتہ: تاریخ ج ۲ مقالہ ہشتم سندھ ص ۳۱۱

۱۸ سید سلیمان ندوی: دیکھئے عرب و ہند کے تعلقات ص ۲۶۷

۱۹ بزرگ بن شہریار: حوالہ سابق ص ۱۵۶

۲۰ بلاذری: فتوح البلدان ص ۴۲۳

۲۱ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۱۸۲

۲۲ ایضاً ص ۱۸۲ — ۱۸۳

۲۳ ابن بطوطہ، سفرنامہ ص ۵۷۹

۲۴ ایضاً ص ۵۷۹

۲۵ سامری اور زمورین دونوں راجہ کے لقب ہیں راجہ کے اصلی نام کا پتہ آج تک نہ چل سکا بعض مورخین کا خیال ہے کہ راجہ کا اصلی نام چکرصتی تھا اور بعض کے نزدیک وہ چیرامن پیرول تھا ملاحظہ ہو تحفۃ المجاہدین (اردو ترجمہ) ص ۱۳ علی گڑھ، شروانی پرنٹنگ پریس ۱۹۳۲ء

۲۶ المعبری: زین الدین حوالہ سابق ص ۱۳ — ۱۴

۲۷ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۱۴۰

۲۸ ایضاً ص ۱۳۱ – ۱۳۲، سالک، عبدالمجید حوالہ سابق ص ۴۳

۲۹ ملاحظہ ہو محمد قاسم فرشتہ کی تاریخ کا گیارہواں مقالہ تحفۃ المجاہدین کا ضمیمہ [illegible]
[illegible] (تحفۃ المجاہدین اردو ترجمہ)

۲۰ سید سلیمان ندوی: عرب و ہند کے تعلقات ص ۳۴۷
۲۱ ڈاکٹر تاراچند: حوالہ سابق ص ۴۸
۲۲ مقالات سلیمان ج ۱ ص ۱۸۹
۲۳ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۱۸۴
۲۴ عمادالدین اسماعیل، تقویم البلدان ص ۳۶۱
۲۵ قزوینی: زکریا بن محمد بن محمود آثار البلاد ص ۸۲
۲۶ عمادالدین اسماعیل: حوالہ سابق ص ۳۵۵
۲۷ ایضاً
۲۸ رشیدالدین: جامع التواریخ ج ۱ ص ۶۹
۲۹ ندوی: سید سلیمان: عرب و ہند کے تعلقات ص ۲۷۲ بحوالہ امیر خسرو خزائن الفتوح مطبوعہ تاریخ
جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ ۱۹۲۷ء ص ۱۵۷ — ۱۶۲
۳۰ ایضاً ج ۳ ص ۹۰
۳۱ ندوی: سید سلیمان حوالہ سابق ص ۲۷۷ بحوالہ سلیمان تاجر سفرنامہ ص ۲۶ - ۲۷
۳۲ ایضاً ص ۲۹، مسعودی، مروج الذہب ص ۱۴۴
۳۳ ناخدا، بزرگ بن شہریار حوالہ سابق ص ۱۵۲ — ۱۵۷
۳۴ ایضاً
۳۵ ایضاً ص ۱۴۴
۳۶ مسعودی: مروج الذہب ص ۶۹ — ۷۰ ۳۷ ایضاً ص ۱۴۴
۳۸ تاراچند: حوالہ سابق ص ۳۹ حوالہ YULE ; THE BOOK OF SEA MARCO POLO , Vol. II P 314
۳۹ ایضاً ص ۴۰ CIT BY MAJOR : INDIA IN THE FIFTEENTH CENTURY NARRATIVE OF THE VOYAGE OF ABDUR RAZZAQ.

حاجب کی سیاسی اہمیت

جناب احمد حسن صاحب

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے آخری دور ہی میں جزیرہ نمائے عرب میں ایک مضبوط اسلامی ریاست وجود میں آگئی تھی اور اپنے زمانہ کی ضروریات کے پیش نظر اس کے ضروری شعبے بھی قائم ہو گئے تھے۔ بعد میں جیسے جیسے مسلم مملکت کی حدود میں اضافہ ہوتا گیا سیاسی اور انتظامی سہولیات کے تحت مزید نئے نئے شعبے کھلتے چلے گئے حاجب کا عہدہ بھی انھیں نئے قائم شدہ شعبوں میں سے ایک ہے جس کی حضرت امیر معاویہؓ نے داغ بیل ڈالی اور جو عبد الملک بن مروان اموی کے دور میں پروان چڑھا۔

حسن ابراہیم بن حسن[۱] کا یہ کہنا کچھ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ امیر معاویہ نے خارجیوں کے سبب یہ شعبہ قائم کیا اس لئے کہ خارجیوں کا وجود حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے سیاسی اختلافات کے بعد ہوا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے محرکات اس سے پہلے موجود تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی یکے بعد دیگرے شہادت کی تاریخ اور خود حضرت امیر معاویہ پر قاتلانہ حملہ اس عہدہ کے قیام کا غالبًا بنیادی سبب بنا۔ حالات نے ایسی نازک شکل اختیار کر لی تھی کہ امیر معاویہؓ نے نماز کی قیادت کے لئے خلیفہ کا ایک محفوظ مقام بنوایا جس کو حجرہ کہتے تھے۔

عبد الملک کے زمانے میں حاجب کا دفتر باقاعدگی سے کام کرنے لگا اور سوائے موذن، صاحب البرید اور منتظم خوراک کے کسی بھی شخص کو حاجب جب تک خلیفہ کی اجازت نہ ہو اندر داخل ہونے سے روک دیتا تھا[۲]۔ اس سے حاجب کا وقار رفتہ رفتہ بڑھتا گیا اور ایک زمانہ ایسا آیا جس میں حاجب آزادانہ طور سے احکام جاری کرنے لگا۔

---

۱ مسلمانوں کا نظم مملکت اردو ترجمہ علیم اللہ۔ دہلی صفحہ [illegible]

۲ مقدمہ ابن خلدون کا انگریزی ترجمہ از روزنتھل۔ جلد دوم صفحہ [illegible]

اس سب کے باوجود حاجب کی اہمیت اموی دور میں اتنی نہیں معلوم ہوتی جو قارئین کے لئے خصوصی توجہ کا مرکز بنے اس کی سیاسی اہمیت دورِ عباسیہ میں بہت اہم ہو جاتی ہے۔ موجودہ دور کے مورخین حاجب کی سیاسی اہمیت اور اس کے کردار کا اندازہ نہیں کر سکے ہیں۔ اس مقالہ میں اسی نکتہ پر توجہ مرکوز کی گئی ہے جس کے بغیر عباسی دور کی خونچکاں حالات کا صحیح معنوں میں تجزیہ کرنا ممکن نہیں۔

ابوالعباس سفاح کی تخت نشینی کے وقت ہی سیاست ایک ایسے دور میں داخل ہوتی ہے جس میں خلیفہ کو زیادہ حفاظت، زیادہ رعب اور زیادہ بالاتری کا اظہار کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ اس دورِ حکومت میں حاجب کے ساتھ ساتھ ایک نیا شعبہ وزارت کا قائم کیا گیا۔ اگرچہ حاجب اور وزیر دونوں کے اختیارات اور میدان عمل مختلف تھے پھر بھی دونوں ہی خلیفہ کی توجہ اپنی بہتر کارکردگی کی جانب مبذول کرانے کی کوشش کرتے تھے جس کی شخصیت سیاسی طور پر زیادہ جاذب اور زیادہ قابل توجہ ہوتی خلیفہ کو متاثر کرتی۔

چنانچہ عباسی دور کے تقریباً اوائل ہی سے وزیر اور حاجب کے درمیان ایک خاموش مگر انتہائی پُرمعانی سیاسی کارآزمائی کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ تاریخ کے صفحات پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہو گا کہ وزراء کے قتل، قید و بند اور مصائب میں حاجب کا اہم کردار رہا ہے۔ ابوجعفر المنصور کے زمانے میں ابوایوب موریانی اور مہدی کے زمانے میں عبیداللہ کے قتل میں منصور اور مہدی کے حاجب الربیع کی کھلی سازش تھی۔[1]

ابوعبیداللہ یعقوب بن داؤد مہدی کا دوسرا وزیر بھی الربیع کی سازش سے دفتر وزارت حاصل کرنا چاہتا تھا اور اس کے عوض اس نے الربیع کو ایک لاکھ دینار دینے کا وعدہ کیا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔[2]

اس طرح کی مسلسل سیاسی افراتفری اور جنگ آزمائی میں الربیع بن یونس کو کامیابی اس وقت حاصل ہوئی جب ہادی نے الفیض کو وزارت کے عہدے سے معزول کر کے الربیع کو حاجب سے ترقی دے کر قلمدانِ وزارت اسے سونپ دیا اور حاجب کے عہدے پر فضل بن الربیع کو مقرر کر لیا جو ہارون کے دور میں بھی کافی عرصے تک اسی عہدے پر مامور رہا۔

آلِ برامکہ کو روبہ زوال کرنے میں حاجب فضل بن الربیع کا ہاتھ تھا چنانچہ جعفر بن برمک کے قتل کے بعد اس کو ہارون نے دفتر وزارت پر مقرر کیا۔[3] اسی الربیع نے امین کو اپنے بیٹے کی ولی عہدی اور اپنے بھائی مامون کی ولی عہدی کو منسوخ کر دینے پر آمادہ کیا تھا۔ مگر اس وقت اس کے ذہن سے یہ بات

---

[1] ابن الطقطقی۔ الفخری، انگریزی ترجمہ از سی۔ ای۔ جے وٹنگ، ص۱۸۲
[2] ایضاً، ص۱۸۵-۱۸۶ [3] ایضاً، ص۲۱۳، ۲۱۴-۲۱۳، جہشیاری ص۲۲۵

[illegible] ریاست [illegible] کے بجائے [illegible] ہے چنانچہ
فضل بن سہل اس وقت جب امین کے بجائے مامون کے ساتھ ہو گیا اور مامون کی فوجوں کو آراستہ و پیراستہ
کر کے میدان جنگ کے لئے پوری طرح تیار کیا چنانچہ سخت خونریزی اور شدید جنگ کا نتیجہ مامون کی کامیابی
پر ختم ہوا۔ امین کے قتل کے ساتھ ساتھ [illegible] کے بجائے [illegible] وزارت عظمیٰ کا عہدہ فضل بن سہل کو اس کی
کوششوں کے نتیجہ میں دیا گیا اور اس کو اس درجہ عزت، شان و شوکت اور اختیارات دئے گئے کہ برامکہ
کے علاوہ اس کی کوئی مثال موجود نہیں اور اس کا قتل بھی برامکہ ہی کی طرح عمل میں آیا۔ اس کا لقب برامکہ
کے ذی الوزارتین کے بجائے ریاست الحرب والریاست التدبیر یعنی ذی الریاستین تھا اور اس کا نام سکوں
میں بھی شامل کیا گیا تھا۔ اسی طرح فضل بن سہل کے بعد اس کا بھائی احمد بن سہل جو اس وقت تک حاجب
تھا ایک با اختیار شخص بنایا گیا جس کو اگرچہ وزیر کا لقب نہیں دیا گیا تھا لیکن دوسرے معتمدین میں کافی اہمیت
حاصل رہی۔

حاجب کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ عباسی حکومت کے دور انحطاط میں
جب فوجی جرنل ازمرو ابن طریق نے حکومت کا کاروبار اپنے ہاتھ میں لے لیا تو اس نے دفتر وزارت پر تسلط
نہ کر کے دفتر حجابت پر قبضہ کیا۔[1] اور عباسی خلفاء نے ان ترکوں کو حاجب یا وزیر کے لقب کے بجائے امیر
کے لقب سے سرفراز کیا۔ اور اسی وقت سے اس دفتر کے مالک کو امیر حاجب کہا جانے لگا۔

آل بویہ کے دور میں حاجب اور وزیر کے بجائے خلیفہ کا ایک کاتب ہوتا تھا اور امیر کا ایک نائب
تھا چنانچہ اس دور میں وزیر اور حاجب دونوں ہی کو بالائے طاق رکھ دیا گیا تھا۔ لہٰذا سیاست کی
کارفرمائیوں میں امیروں کی شخصیت تمام سیاست کا مرکز بن گئی تھی۔

آل سلجوق کے دور میں دارالخلافہ میں تو وزیر کی حیثیت کو بحال کر دیا گیا تھا لیکن حاجب کا تذکرہ
تاریخ میں نہیں ملتا بلکہ صرف فوجی اقدامات کے لئے نائب امیر بغداد میں مقرر ہوتا تھا جس کو شحنہ یا جیوش کہتے
تھے۔ یہاں دارالسلطنت میں وزیر اور حاجب دونوں ہی عہدے موجود تھے اور ملک شاہ سلجوقی کے
عہد میں دونوں ہی اپنی اپنی سازش کاری کے جوہر دکھانے میں مشغول رہے۔ آل سلجوق کے عہد میں حاجب

---

[1] [illegible]

یاس کے بعد قائم شدہ حکومتوں میں فوجی قوتوں کے ساتھ ساتھ اس قسم کی سیاسی قوتوں نے بھی ان کو کمزور کرنے میں کسی قدر کم رول ادا نہیں کیا۔ ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفاء اور بادشاہوں نے اپنے آپ کو عوام سے جتنا زیادہ دور رکھا اور جنگ و جدال میں مصروف رہے اتنی ہی زیادہ دفاتر کی ضرورت پیدا ہوتی گئی۔ نیز چونکہ بادشاہ اپنی زندگی کو جس قدر محفوظ کرتا گیا اسی قدر عوام سے دور ہوتا گیا اور جن عہدہ داروں کو عوام و خواص سے قربت کا موقع ملا۔ ان کی اسی قدر سیاسی اہمیت، اور اثر و رسوخ بڑھتا گیا۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) کے دور میں حاجب سلطان کی جگہ کام کرنے لگا تھا لہٰذا اس زمانہ حکومت میں حاجب کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۳۱)

لہ اموی دور میں جن دفاتر کا تذکرہ ملتا ہے ان میں دیوان الجند، دیوان الخاتم، دیوان الخراج، دیوان البرید۔ محکمہ قضاء، پولیس اور کاتب دیوان خصوصی اہمیت کے حامل ہیں عباسی دور میں انہی دفاتر کو مزید تقسیم کر دیا گیا البتہ حاجب کا عہدہ تقریباً اپنی اصلی حالت میں باقی رہا۔

بحث و نظر

قرآن مجید کے انگریزی تراجم و تفاسیر

ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی

اسلام کا بنیادی ماخذ ہونے کے سبب روز اول سے قرآن مجید مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کی انتہائی دلچسپی اور گہری توجہ کا مرکز رہا ہے۔ قرآنی مطالعات غیر مسلم علماء و فضلاء کے لئے ایک اہم علمی سرگرمی کا درجہ رکھتے ہیں جبکہ مسلمان اہل قلم اسے اپنے لیے بہترین سعادت تصور کرتے ہیں۔ قرآن مجید سے اسی گہرے علمی شغف کا نتیجہ ہے کہ دنیا کی تمام معروف زبانوں میں قرآن مجید کے ترجمے ہونے کے علاوہ قرآنیات پر زبردست علمی ذخیرہ تیار ہو چکا ہے اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

گذشتہ کئی صدیوں سے انگریزی زبان کو گویا بین الاقوامی زبان کا مقام حاصل ہے اس لئے انگریزی زبان میں قرآن مجید کے متعدد تراجم اور تفاسیر کا پایا جانا کچھ تعجب خیز نہیں ہے۔ انگریزی میں قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کی روایت کے بعض تاریخی اور تمدنی محرکات رہے ہیں: فتح اسپین اور صلیبی جنگوں کے زیر اثر مغرب اسلام سے متعارف ہوا لیکن اسلام کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانے کے باعث ہر مفتوح قوم کی طرح مغرب نے بھی اسلام کے بارے میں ابتداء ہی سے معاندانہ اور منفی رویہ اختیار کر لیا۔ بغض و عناد اور تنفر سے عبارت مغرب کے اس رویے کو نہ تو عقلیت پسندی بدل سکی اور نہ سائنسی اور تجرباتی مزاج بیسویں صدی کی نام نہاد علمی روشن خیالی اور معروضیت کے دعوی کے باوجود اس میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اسلام دشمنی کے اس رویے کا جا بجا ثبوت غیر مسلم اہل قلم کے متعدد انگریزی تراجم قرآن میں ملتا ہے۔ قابل ذکر تراجم قرآن مندرجہ ذیل ہیں۔ الیگزینڈر راس (ALEXANDER ROSS) ۱۶۴۹ء، جارج مراکی (GEORGE MARACCI) ۱۶۸۹ء، جارج سیل (GEORGE SALE) ۱۷۳۴ء، جے ایم راڈویل (J.M. RODWELL) ۱۸۶۱ء، ای ایچ پامر (E.H. PALMER) ۱۸۸۰ء، رچرڈ بیل (RICHARD BELL) ۱۹۳۷ء، آربری (ARBERRY) ۱۹۵۵ء

[illegible]

کی ہے۔ اس طرح ان مصنفین نے قرآن مجید کے ترجمے کے ساتھ ساتھ ان کی [illegible] بھی
کیں ان سے بنیادی عقائد کے مسائل پر بحث کی جا سکتی ہے لیکن بالعموم [illegible] کے
خلاف ان سے معترضین کے [illegible] صرف مسلمان اہلِ قلم کے انگریزی تراجم و تفاسیر کا ایک
سرسری جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

اوائل بیسویں صدی میں مسلمان اہلِ قلم نے انگریزی ترجمۂ قرآن کی ضرورت کو خاص طور پر اور بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیا کیونکہ مغربی تعلیمی اداروں سے فراغت یافتہ مسلمانوں کا بڑا طبقہ مغرب کے مستشرقین کا ترجمہ پڑھا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی ایک ایسی نسل پروان چڑھ رہی تھی جس کے لیے انگریزی گویا مادری زبان تھی۔ غیر عرب مسلم ممالک میں عربی سے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی ناواقفیت بھی انگریزی ترجمۂ قرآن کا ایک اہم محرک تھی۔ البتہ اس ضمن میں اہم ترین مقصد انگریزی ترجمۂ قرآن کے ذریعہ اہلِ مغرب کو اسلام کی دعوت دینا اور مستشرقین کے اعتراضات کو رفع کرنا تھا۔

یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ برصغیر ہند و پاک میں اس روایت کی داغ بیل قادیانیوں کے ہاتھوں پڑی جنھیں امت نے بالاتفاق دائرہ اسلام سے خارج کر دیا ہے۔ ۱۹۱۵ء میں قادیانی انجمن نے پہلے پارے کا انگریزی ترجمہ شائع کیا اور ۱۹۱۷ء میں مولوی محمد علی لاہوری کا مکمل انگریزی ترجمہ و تفسیر قرآن مجید احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، لاہور کے زیر اہتمام منظر عام پر آیا۔ یہ ترجمۂ قرآن قادیانی عقائد کا ترجمان ہونے کے باعث ایک ایسے مضمون کے دائرہ بحث سے خارج ہے جس کا مقصود مسلمان اہلِ قلم کے انگریزی تراجم و تفاسیر قرآن کا جائزہ لینا ہو۔ قادیانی عقائد کی آمیزش اور مضامین قرآن میں دانستہ تحریف سے قطع نظر اس ترجمۂ قرآن کی انگریزی بھی صحت سے ناقص ہے۔ زبان و بیان کی فاش غلطیوں سے پر ہونے کے سبب اس ترجمہ کو پڑھنا خاصا صبر آزما کام ہے۔

محمد مارماڈیوک پکتھال ایک ممتاز مسلم مترجم قرآن ہو گزرے ہیں۔ ۱۹۳۰ء میں نظام حیدرآباد کی مالی اعانت سے آپ کا ترجمۂ قرآن شائع ہوا۔ پکتھال اہلِ زبان تو تھے ہی انگریزی ادب پر بھی خاصی دسترس حاصل تھی۔ یہ ترجمۂ قرآن خاصا مقبول ہوا لیکن [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

شائع ہوا ہے جو کہ عبداللہ یوسف علی کی مادری زبان انگریزی نہیں ہے لیکن انگریزی زبان اور محاورے پر انھیں مادری زبان کی طرح دسترس حاصل ہے۔ ان کا شمار ان جدید مسلم اہل قلم میں ہوتا ہے جنھیں انگریزی زبان و بیان پر غیر معمولی ملکہ ہے۔ اس ترجمۂ قرآن کی بے پناہ مقبولیت کا اندازہ اس کے کثیر التعداد ایڈیشنوں سے ہوتا ہے۔ سعودی حکومت نے اپنے سفارت خانوں کے ذریعے اس ترجمہ قرآن کے لاکھوں نسخے بغیر کسی ہدیہ کے تقسیم کیے ہیں۔ تبلیغ اور ثواب کے خیال سے دیگر اہل خیر حضرات بھی اس کے نسخے تقسیم کرتے رہے ہیں۔ تازہ ترین مثال سعودی عرب کے مشہور مالیاتی ادارے الراجحی کمپنی کی ہے جس نے ۱۹۸۳ء میں امریکہ سے اس ترجمۂ قرآن کا انتہائی نفیس و دیدہ زیب نسخہ شائع کیا ہے۔ البتہ یہ امر خاصا حیرت انگیز ہے کہ علمائے کرام نے عبداللہ یوسف علی کے ترجمہ و تفسیر قرآن کو نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوئی باقاعدہ کوشش نہیں کی جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ موصوف کے بعض تشریحی حاشیے جمہور کے عقائد سے براہ راست متصادم ہیں۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں جنت کی نعمتوں اور دوزخ کے عذاب کا ذکر آیا ہے اس کی تشریح و تعبیر عبداللہ یوسف علی نے بطور استعارہ اور تمثیل کی ہے۔ اس ضمن میں موصوف نے اس حد تک اہتمام و التزام کیا ہے کہ کسی مقام پر بھی یہ نکتہ عیاں نہیں ہونے پاتا کہ جنت و دوزخ کا واقعۃً کوئی وجود بھی ہے۔ آخرت اور عذاب و ثواب کے موضوع پر ان کے ترجمۂ قرآن میں ایک مفصل ضمیمہ ہے جس سے ان کی فکر کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمیمے کا شان نزول ہی عقائد اسلامی کے بارے میں ان کے معذرت خواہانہ اور مدافعانہ (APOLOGETIC) انداز کا آئینہ دار ہے:

"اسلام کے بعض جاہل معترض یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام نے شہوانیت سے عبارت جنت کا تصور پیش کیا ہے اور اس خیال کی تائید میں وہ بعض بیمار ہی نفس پرست مصنفین کے اقتباسات پیش کرتے ہیں۔

ہمارا (یعنی مسلمانوں کا) عقیدۂ آخرت محض جزا و سزا کا نام نہیں۔ محض خام کی ابتدا میں نیک اعمال کرنا اور عذاب سے خائف ہو کر گناہوں سے اجتناب کرنے کی تعلیم انسان کے روحانی ارتقاء کے محض ابتدائی مرحلے ہی میں کارگر ثابت ہو سکتی ہے۔ اس مرحلے میں انسان محرکات عالیہ کے ادراک کا اہل نہیں ہوتا ہے لیکن جیسے جیسے [illegible] انسانی روح کی [illegible] ہے [illegible] عذاب کی صورت اختیار کر جاتا ہے"[illegible]

مذکورہ بالا اقتباس مصنف کے ذہنی اور فکری افلاس اور حقائق سے ناواقفیت اور جہل کی چغلی

کھاتا ہے۔ موصوف نے آخرت سے متعلق دیگر قرآنی تصورات مثلاً یوم قیامت، جنت کے باغ، حور، انعام

جنت، نار جہنم، عرش الٰہی اور ملائکہ وغیرہ کی تشریح و تعبیر بھی استعارے اور تشبیہات کے حوالے سے کی ہے۔

قیامت کے دن کائنات کے تہہ و بالا ہونے کا مفصل ذکر قرآن مجید میں جابجا ملتا ہے۔ مثلاً سورہ

۷۷: آیات ۸-۱۱، سورہ ۸۲: آیات ۱-۴ اور سورۃ ۸۴: آیات ۱-۴۔ ان قرآنی آیات میں ستاروں

کے ماند پڑجانے، آسمان کے پھٹنے، پہاڑوں کے ریزہ ریزہ ہونے، سمندروں کے شق ہونے، قبروں

کے کھلنے اور زمین کے پھیلائے جانے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان قرآنی آیات کی تفسیر کرتے ہوئے عبداللہ

یوسف علی نے ان مظاہر اور کیفیات کو محض "تمثیل" اور "علامت" سے تعبیر کیا ہے۔[۶۸]

انعامات جنت کے ذیل میں قرآن مجید نے ازواج مطہرۃ کا ذکر کیا ہے:

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ان کے لیے وہاں پاکیزہ بیویاں ہوں گی

وَّهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲: ۲۵) اور وہ ہمیشہ وہاں رہیں گے۔

چونکہ عبداللہ یوسف علی جنت کو مسرت و بہجت کی محض ایک علامت سمجھتے ہیں اس لئے وہ جنت

میں عطا ہونے والی ازواج مطہرۃ کے جسمانی وجود اور علائق کے بھی قائل نہیں۔[۶۹] اس کے قطعاً برخلاف

وہ مفسرین جنھوں نے جمہور کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کی ہے انھوں نے اس مسئلہ میں کسی بھی معذرت خواہانہ

تاویل کا سہارا نہیں لیا ہے۔ یہاں ہم صرف مولانا عبدالماجد دریابادیؒ اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ

کا حوالہ دیں گے۔ ازواج مطہرۃ کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا دریابادی رقم طراز ہیں:

"بعض روشن خیالوں کو پاکیزہ بیویوں کے نام سے خدا معلوم کیوں اتنی شرم

آئی کہ انھوں نے اس معنی ہی سے انکار کر دیا اور ازواج مطہرۃ کی تفسیر عجیب توڑ مروڑ

کر کی ہے۔ گویا بہشت میں رضائے الٰہی کے مقام میں ہر قسم کی انتہائی لذت، مسرت

و راحت کے موقع پر بیویاں اور پھر پاکیزہ بیویاں کا ملنا بڑے ہی شرم و ندامت

کی بات ہے۔ جنت کے نفس وجود ہی سے اگر کسی کو انکار ہے تو بات ہی اور ہے

اور ایسے مخاطب کے سامنے پہلے جنت کا اثبات کیا جائے گا لیکن اگر جنت کا اقرار

ہے تو پھر وہاں کی کسی نعمت کسی لذت کسی راحت سے انکار کے کوئی معنی ہی نہیں

[illegible] کے اعتبار سے۔ جنت کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ

[illegible] ہر قسم کی لذتوں، مسرتوں، راحتوں کا مرکز [illegible]

۲: آیت ۵۵) عبداللہ یوسف علی کے لیے یہ کوئی مادی وجود نہیں رکھتے بلکہ قوت و اقتدار کی علامت کے طور پر قرآن مجید میں مستعمل ہوئے ہیں۔

عبداللہ یوسف علی کی تفسیر قرآن کا ایک اور قابل گرفت پہلو ان کا یہ نظریہ ہے کہ ابلیس درحقیقت ایک فرشتہ تھا۔ جبکہ درج ذیل قرآنی بیان کی رو سے ابلیس کا جن ہونا بالکل واضح ہے۔

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا	یاد کرو، جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم
لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ	کو سجدہ کرو تو انھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس
كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ	نے نہ کیا۔ وہ جنوں میں سے تھا اس لیے
رَبِّهٖ ؕ (سورہ ۱۸: آیت ۵۰)	اپنے رب کے حکم کی اطاعت سے نکل گیا۔

عبداللہ یوسف علی کو اسی طرح ہاروت و ماروت کا فرشتہ ہونا قابل قبول نہیں۔ قرآن مجید میں واضح طور پر ہاروت ماروت کے سلسلے میں مذکور ہے:

وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ	وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں
هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ ؕ	دو فرشتوں، ہاروت و ماروت پر نازل
(سورہ ۲: آیت ۱۰۲)	کی گئی تھی۔

ہاروت و ماروت سے متعلق اپنے تشریحی حاشیے میں عبداللہ یوسف علی لکھتے ہیں:

"ہاروت و ماروت کے لیے "فرشتے" کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ "فرشتے" سے مراد علم و حکمت اور قوت کے حامل نیک افراد ہیں۔

اللہ تعالیٰ انسان کے تمام اعمال و افعال کی نگرانی کرتا رہتا ہے اس ضمن میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَ	ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور اس کے
نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ	دل میں ابھرنے والے وسوسوں تک کو ہم
وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ	جانتے ہیں۔ ہم اس کی رگ گردن سے بھی
حَبْلِ الْوَرِيْدِ ○	زیادہ اس سے قریب ہیں (اور ہمارے
اِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيٰنِ عَنِ الْيَمِيْنِ	اس براہ راست علم کے علاوہ)
وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيْدٌ ○	دو کاتب اس کے دائیں اور بائیں بیٹھے ہر
(سورہ ۵۰: آیات ۱۶ تا ۱۷)	چیز ثبت کر رہے ہیں۔

یہ واضح قرآنی بیان عبداللہ یوسف علی کے خیال میں تمام تر مجازی ہے۔

کا درجہ رکھتی ہیں۔ انگریزی تفسیر کے اصل مخاطب اہل مغرب اور مغربی تہذیب و تمدن سے متاثر مسلمان ہیں۔ مولانا دریابادی کی علوم جدیدہ بالخصوص فلسفے پر گہری اور براہ راست نظر تھی۔ وہ الحاد و تشکیک کے تجربات سے گزر چکے تھے۔ اس لئے ان کی شخصیت اس انداز کی تفسیر قرآن کے لئے بہت ہی موزوں کہی جا سکتی ہے۔ ممتاز نو مسلم مصنفہ مریم جمیلہ نے اپنے ایک مضمون میں اپنے قبول اسلام میں معاون عوامل کا ذکر کرتے ہوئے مولانا دریابادی کی تفسیر کے اس امتیازی وصف کی تصدیق اس طرح کی ہے:

"میرا خام اور ناپختہ ذہن قرآن مجید کو بائبل کی محض ایک مسخ شدہ شکل تصور کرتا تھا۔ میں نے مولانا دریابادی کی تفسیر کو سب سے بہتر پایا بالخصوص اس کے وہ حواشی جن کا موضوع مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ ہے۔ میں نے ان سے خاصا استفادہ کیا ہے[۲۲]۔"

علوم جدیدہ بالخصوص عمرانیات، نفسیات، تاریخ مذاہب و تمدن، اثریات، فلسفہ، عربی زبان و ادب اور قرآن کے اعجاز اور بلاغت پر عبور کے باعث مولانا دریابادی کے ہاں بعض ایسے قرآنی نکات کی ایمان افروز اور روح پرور تعبیر و تشریح ملتی ہے جسے دیگر انگریزی مفسرین کرام نظر انداز کر گئے ہیں۔ اس ضمن میں چند مثالیں پیش ہیں:-

(۱) قرآن کریم میں جا بجا بنی اسرائیل کو مخاطب کیا گیا ہے اور ان کی فضیلت بھی مذکور ہے (مثلاً سورہ بقرہ آیت ۴۷)۔ اس مقام پر یہ سوال قدرۃً ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ

"اس نسل کی افضلیت سارے عالم پر کس معنی میں ارشاد ہو رہی ہے۔ اگر کہیے کہ دولت یا حکومت یا تجارت یا کثرتِ آبادی تو اول تو یہ انعامات خود اس درجے کے نہیں کہ ان کا ذکر اس شان و اہتمام سے کیا جائے اور پھر یہ نعمتیں تو بہت سی قوموں کو اپنے اپنے وقت میں نصیب رہ چکی ہیں۔ پھر آخر قوم اسرائیل کی وہ مخصوص فضیلت کیا تھی؟ تاریخ کی زبان سے جواب ایک ہی ملتا ہے کہ وہ دولت یا اللہ کی اعلیٰ ترین نعمت مسلک توحید کی تھی۔ یہ نسل اسرائیل ہی ایک ایسی قوم تھی جو من حیث القوم توحید کی علمبردار رہی اور انبیاء و رسل جہاں تک کسی نسل کا تعلق ہے، نسل بنی اسرائیل ہی میں مسلسل پیدا ہوتے رہے۔ انبیاء و رسل اور ان کی تعلیما کا چرچا صرف بنی اسرائیل میں تھا۔

قوم بنی اسرائیل اور امت موسوی دو بالکل اور قطعاً علیٰحدہ چیزیں ہیں اس لئے آیت کی تفسیر میں امت موسوی اور امت محمدیؐ کے تقابل وتفاضل کا سوال ہی سرے سے نہیں پیدا ہوتا۔ امت محمدیؐ کی فضیلت بہ لحاظ دین وعقیدہ ہے نہ کہ کسی نسلی یا قومی اعتبار سے اور آیت میں ذکر ایک خاص نسل کی افضلیت کا ہے۔ یہ ایک مسلّم تاریخی حقیقت ہے کہ جس وقت دنیائے تہذیب طرح طرح کی مشرکانہ وہم پرستیوں میں مبتلا تھی، موحد اعظم ابراہیم علیہ السلام ہی کی نسل کی ایک شاخ توحید کا علم بلند کئے ہوئے تھی۔"

(۲) مولانا دریابادی نے اپنے انگریزی ترجمۂ قرآن میں عیسائیوں کے لیے عام طور سے مستعمل اصطلاح CHRISTIANS کی نہیں بلکہ NAZARENES اختیار کی ہے اور اس کے حق میں دلیل یہ پیش کی ہے:۔

"خوب خیال کر لیا جائے قرآن یہاں ذکر مسیحیوں کا نہیں نصاریٰ کا کر رہا ہے اور قرآن حکیم کا ہر ہر لفظ حکمت سے پُر ہوتا ہے۔ مسیحی وہ ہیں جو ایمان اناجیل اربعہ پر رکھتے ہیں، مسیحؑ کو خدا کا نبی نہیں، خدا کا بیٹا مانتے ہیں، آخرت میں نجات دینے والا خدا کو نہیں مسیح ابن اللہ کو یقین کرتے ہیں۔ اس کھلے ہوئے شرک کے قائلوں کا ذکر ہرگز اس مقام پر مقصود نہیں، اسی لیے نام بھی جو مشہور اور چلا ہوا تھا، اسے ترک کر کے نصاریٰ لایا گیا۔ نصاریٰ (NAZARENES) حضرت مسیحؑ کے سچے پیرو، توحید کے قائل تھے اور بجائے اناجیل اربعہ کے صرف انجیل متی کو مانتے تھے۔ لیکن جب مشرکانہ عقائد کا زور بندھا اور اصل مسیحیت حلولیت اور تثلیث ہی قرار پاگئی تو قدرۃً نصرانیت کا ستارہ بھی گردش میں آیا اور نصرانی ونصرانیت کے الفاظ بجائے عزت وتکریم کے تحقیر کے موقع اور ذم کے محل میں استعمال ہونے لگے۔ موجودہ مسیحیت سرتاسر پولوسیت ہے اور تمام تر پولوس (PAUL) طرسوی کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ یہ حضرت مسیحؑ کے کچھ ہی روز بعد شروع ہو گئی تھی اور نصرانی اس کے بالکل منکر تھے۔"

(۳) حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کے ذیل میں قرآن کریم میں مذکور ہے:

"اور (وہ وقت یاد کرو) جب موسیٰ نے اپنے قوم کے لئے پانی کی دعا

اس کی سطح سے ظاہر ہوتا ہے ... بہا ساتھ ان چٹانوں میں سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے (سورۂ بقرہ: آیت ۶۰)

مذکورہ بالا آیت قرآنی پر اپنے تشریحی حاشیے میں مولانا دریابادی نے غیر مسلم مغربی ماہرین اثریات اور مورخین ہی کے اقتباسات سے قرآن بیان کی تاریخیت کو واضح کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن کریم کے معاندین اور منکرین تک بھی قرآن کریم کی تصدیق کرنے کے لئے اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں:

(۴) حضرت سلیمان کے بارے میں ارشاد قرآنی ہے: "اور سلیمان نے تو کبھی کفر نہیں کیا" (سورہ بقرہ: آیت ۱۰۲) — اس فقرے میں مولانا دریابادی کا درج ذیل تفسیری حاشیہ ان کی قرآن فہمی اور تاریخ مذاہب عالم پر ان کی گہری نظر کا آئینہ دار ہے:

"آیت کے اس مقام پر پہنچ کر مومن کے قلب میں ذرا کھٹک پیدا ہوتی ہے کہ یہ کہنے والی کون سی بات تھی جو قرآن نے فرما دی۔

جب سلیمانؑ پیغمبر برحق تھے تو یہ کھلی ہوئی اور موٹی سی بات ہے کہ آپ شائبہ کفر و شبۂ کفر سے بمراحل دور تھے۔ قرآن مجید کبھی کوئی چھوٹا سا بیان بھی بے ضرورت نہیں دیتا۔

سلیمانؑ کو پیغمبر ماننے والی دو قومیں یہود و نصاریٰ ایک طرف تو ان کی عظمت و پیغمبری کی قائل ہیں اور دوسری طرف ان کے نامۂ اعمال میں گندے سے گندے جرائم بھی ڈال دیتے ہیں یہاں تک کہ کفر و شرک بھی (مثلاً سلاطین ۱۱: ۴، ۶، ۹ اور ۱۰) قرآن نے آ کر اعلان کیا کہ سلیمانؑ کو معاذ اللہ کافر کہتے ہو وہ تو کفر کے قریب تک نہیں گئے تھے۔

اور اب قدرت حق کا اعجاز دیکھئے کہ اب جو محققانہ و فاضلانہ کتب بائبل ہی کے پرستاروں کے قلم سے نکل رہی ہیں وہ تائید اور تصدیق بائبل کی الزام دہی کی نہیں قرآن کے جواب صفائی کی کر رہی ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ ص ۵۸۵ طبع چہاردہم اور انسائیکلوپیڈیا ... کالم ۴۶۹۹ ...)"

(۵) ہاروت و ماروت کے بارے میں قرآن کریم کا بیان ہے کہ وہ دونوں فرشتے تھے اور عوام

اصل عبادت مشرق یا مغرب کی جانب منہ کرنا نہیں بلکہ تقویٰ اور پرہیزگاری ہے (بقرہ: آیات ۱۱۵، ۱۷۷ وغیرہ)۔ بالعموم مفسرین کرام نے ان آیات کے ظاہری معنی ہی پر اکتفا کیا ہے لیکن تاریخ مذاہب عالم کی تفصیلات و جزئیات سے واقف ہونے کے باعث مولانا دریابادی نے ان آیات کی تعبیر و تشریح کے ذیل میں ایک بالکل ہی نیا اور اہم نکتہ پیش کیا ہے جو قرآن کریم کے اعجاز اور حقانیت کو مزید روشن کرتا ہے۔

"مذاہب جاہلی کی تاریخ انسانی حماقتوں، جہالتوں، وہم پرستیوں کی ایک مسلسل تاریخ ہے۔ ایک مشترک گمراہی مشرک قوموں میں یہ رہی ہے کہ خدا چونکہ متشکل ہے اور متجسم ہے اس لیے لازمی ہے کہ اس کی ہستی کسی نہ کسی متعین سمت یا جہت میں ہو اور اسی تلبس کی بنا پر خود وہ سمت یا جہت مقدس ہے۔ مصری، ہندی، رومی تمام مشرک قوموں نے خدا کو کسی نہ کسی جہت میں فرض کر کے اسی جہت کو مقدس مانا ہے۔ مشرکوں ہی کے اثر سے سمت پرستی کا یہ شرک اہل کتاب میں سرایت کر گیا اور مسیحی مذہب چونکہ عقائد و عبادات دونوں میں اپنے وقت کے رائج و شائع رومی مذہب ہی کا مثنیٰ یا پرتو ہے اس لیے وہ تو کھلم کھلا مشرق پرستی میں مبتلا ہو گیا۔ یہود بھی تمام تر محفوظ نہ رہ سکے بلکہ ان کے بعض فرقے تو پوری طرح اس صف میں آ گئے۔ چنانچہ یہ دونوں قومیں خوب بٹتی رہیں۔ مشرق زیادہ اور مغرب اس سے کچھ کم۔ دنیا کی دنیا اس سمت پرستی کے شرک، اس مشرق پرستی اور مغرب پرستی کی ضلالت میں مبتلا تھی کہ توحید نے ساری دنیا کے عقائد کو چیلنج کر کے، اس مشرکانہ عقیدے پر ضرب لگا کر ایک عالم کو چونکا دیا۔"[۱۴۰]

اسلام اور مذاہب عالم بالخصوص یہودیت اور عیسائیت کا تقابلی مطالعہ اور موازنہ مولانا دریابادی کی تفسیر قرآن کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ اس موضوع پر تقریباً ڈھائی تین سو حواشی ملتے ہیں جن کا مقصد رائج الوقت بائبل کی تحریفات اور تسامحات کو دور کرنا اور ارشادات قرآن کی حقانیت اور برتری کو ثابت کرنا ہے۔ اسی طرح جدید فلسفے اور نفسیات میں درک رکھنے کے باعث مولانا دریابادی کے تفسیری حواشی بھی اہل مغرب اور مغرب زدہ مسلمانوں کے لیے خاصے کی چیزیں ہیں۔ اس کو سمجھنے کی وضاحت کے لیے ایک دو مثالیں درج ہیں:

تخلیق انسان کے ضمن میں ارشاد قرآنی ہے کہ "جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر اپنا نائب بنانے والا ہوں، وہ بولے کیا تو اس میں ایسے کو بنائے گا جو اس میں فساد برپا کرے گا اور خون بہائے گا۔" (سورہ بقرہ: آیت ۳۰) اپنے تشریحی حاشیے میں مولانا دریابادی نے جدید نفسیات کے ان مطالعات نے تحقیقات کا ذکر کیا ہے جن کی رو سے سرشت انسانی میں خونریزی اور قتل و غارت گری کے عناصر کی موجودگی ثابت ہوتی ہے۔

تعدد ازدواج کے ذیل میں بھی مولانا دریابادی نے ماہرین حیاتیات، عمرانیات اور نفسیات کے متعدد اقوال نقل کئے ہیں جو تعدد ازدواج کے عین فطری اور ناگزیر ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس تصنیف کے بعض تفسیری حواشی نظر ثانی اور اصلاح کے طالب ہیں کہ ان میں مذکور تحقیقات اور معلومات پرانی اور متروک ہو چکی ہیں۔

بہرکیف قدیم و جدید علوم پر گہری نظر اور اسی کے ساتھ اسلامی عقائد پر غیر متزلزل ایمان و یقین کی وجہ سے مولانا دریابادی کا انگریزی ترجمہ و تفسیر قرآن ایک امتیازی شان رکھتا ہے۔ یہ امر حیرت انگیز بھی ہے اور افسوسناک بھی کہ اس وقیع ترجمہ و تفسیر کو انگریزی داں حلقوں میں اب تک وہ مقام نہیں مل سکا جس کی یہ بجا طور پر مستحق ہے۔

حوالے

۱۔ عبداللہ یوسف علی THE HOLY QURAN : TEXT, TRANSLATION & COMMENTARY (اسلامک کمپنی میری لینڈ [illegible]) ص ص ۱۳۶۴—۱۳۶۵

۲۔ ایضاً ص ۱۳۴، حاشیہ نمبر ۸۶۴ اور ص ۱۵۰۹، حاشیہ نمبر ۴۰۳۱ ۳۔ ایضاً ص [illegible]، حاشیہ [illegible]

۴۔ مولانا عبدالماجد دریابادی، تفسیر ماجدی، (صدق جدید بک ایجنسی، لکھنؤ [illegible]) جلد اول ص [illegible]

۵۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، (مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی [illegible]) جلد اول ص [illegible]

۶۔ عبداللہ یوسف علی، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]

۷۔ ایضاً ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]، ص [illegible]، حاشیہ [illegible]

عورت کا قصاص اور اس کی دیت

سید جلال الدین عمری

قصاص جان کا بھی ہوتا ہے اور جراحات اور زخموں کا بھی۔ جان کا قصاص یہ ہے کہ جو شخص ناحق کسی کو قتل کر دے اس کے بدلے میں اسے قتل کر دیا جائے۔ زخموں اور جراحات کا قصاص یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو زخمی کر دے یا اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچائے تو اس کے مساوی اس سے بدلہ لیا جائے۔ دیت اس مالی معاوضہ کو کہا جاتا ہے جو جان کے ضیاع یا جسمانی نقصان پر شریعت نے رکھا ہے۔ قصاص اور دیت کا یہ قانون انسانی جسم و جان کی حفاظت کے لیے ہے۔ اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔

یہ ایک فقہی بحث ہے۔ اس بارے میں فقہاء کی رائیں اور مسالک مختلف ہیں۔ یہاں اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ اس مسئلہ کی ضروری تفصیلات پیش کر کے واضح مسلک کی نشاندہی کی جائے۔

عورت کی جان کا قصاص مرد سے

قرآن مجید نے قصاص کا حکم ان الفاظ میں دیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى۔
اے ایمان والو! تم پر مقتولین میں قصاص (برابری) فرض کر دیا گیا ہے۔
(البقرہ: ۱۷۸)

اس کی حکمت یوں بیان کی ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
اے عقل مندو! تمہارے لیے قانون قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم (ناحق جان لینے کے ڈر سے) دوسروں کے قتل سے بچتے رہو۔
(البقرہ: ۱۷۹)

تورات کے حوالے سے کہا گیا:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ ... [illegible]

النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (المائدہ: ۴۵) کر دیا تھا کہ جان کے بدلہ جان لی جائے گی۔

اس قانون کے تحت مرد عورت کو قتل کر دے تو مرد سے قصاص لیا جائے گا اور عورت مرد کو قتل کر دے تو مرد سے قصاص لیا جائے گا۔ احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں صراحت کے ساتھ کہا گیا ہے۔

الرجل یقتل بالمرأۃ اذا قتلها [1]	مرد عورت کو قتل کر دے تو اس کے بدلہ میں اسے قتل کیا جائے گا۔

اس کی تائید اور روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔ صحاح ستہ کی روایت ہے کہ ایک یہودی نے ایک انصاری لڑکی کا زیور چھیننے کے لئے اس کا سر کچل کر ایک گڑھے میں پھینک دیا۔ جان کنی کی حالت میں لڑکی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لائی گئی۔ جن لوگوں کے بارے قتل کا شبہ تھا ان میں سے ایک ایک کا نام لے کر اس سے پوچھا گیا تو اس نے سر کے اشارے سے انکار کیا، لیکن جب اس یہودی کا نام لیا گیا جس نے قتل کیا تھا تو اس نے اشارے ہی سے اثبات میں جواب دیا۔ اس کے بعد اس یہودی سے دریافت کیا گیا تو اس نے تھوڑے سے ردوکد کے بعد اپنے جرم کا اعتراف کر لیا۔ چنانچہ قصاص میں اسے بھی پتھر مار کر ہلاک کر دیا گیا۔[2]

امام نووی فرماتے ہیں اس حدیث سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں۔

منها قتل الرجل بالمرأۃ وهو اجماع من یعتد به [3]	ان میں سے ایک یہ ہے کہ مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اس پر قابل لحاظ سب ہی لوگوں کا اجماع ہے۔

---

[1] بیہقی، السنن الکبریٰ ۸/۲۸ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے۔ ان الرجل یقتل بالانثی۔ اس حدیث کی سند پر جرح کی گئی ہے لیکن عام طور پر محدثین نے اسے قبول کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ التلخیص الحبیر ۴/۳۴۶، ۳۴۷

[2] بخاری، کتاب الدیات، باب سوال القاتل حتی یقر۔ مسلم، کتاب القسامہ، ۱/۲، باب ثبوت القصاص فی القتل بالحجر۔ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب یقاد من القاتل۔ ترمذی، ابواب الدیات، باب ما جاء فی من رضخ راسه بصخرۃ۔ نسائی، کتاب القسامہ، باب القود من الرجل للمرأۃ۔

[3] شرح مسلم: ۲/۵۸۔ امام شوکانی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کوئی غیر مسلم مسلمان عورت کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا لیکن کیا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ قاتل مسلمان ہو [illegible]

ابوداؤد وغیرہ کی ایک لمبی روایت میں آتا ہے۔

إنَّ عقل المرأة بين عصبتها من كانوا لا يرثون منها شيئا الا ما فضل عن ورثتها فان قتلت فعقلها بين ورثتها وهم يقتلون قاتلهم[1]	عورت کی دیت (اگر وہ کسی ایسے جرم کا ارتکاب کرگزرے تو) اس کے عصبہ پر واجب ہوگی عصبہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اصحاب الفروض کو ان کے متعین حصے دینے کے بعد اس کی باقی وراثت کے حقدار ہوں گے (جیسے بیٹے پوتے بھائی وغیرہ) لیکن اگر اس کا قتل ہو جائے تو اس کی جو دیت ملے گی وہ سب وارثوں کے درمیان تقسیم ہوگی اور وہ (قصاص لینا چاہیں تو) اپنے قاتل کو قتل کر سکیں گے۔

وہ اپنے قاتل کو یعنی عورت کے قاتل کو قتل کریں گے۔ چنانچہ نسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں قاتلہا (اس کے قاتل) کے الفاظ موجود ہیں[2]۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کیا جائے گا۔ عورت کے قاتل کو ورثاء کا قاتل قرار دینے سے اس کی قانونی حیثیت ظاہر ہوتی ہے گویا وہ صرف ایک عورت کا قاتل نہیں بلکہ اس کے سارے ورثاء کا قاتل ہے۔ انھیں یہ قانونی حق حاصل ہے کہ چاہیں تو اس سے قصاص لیں، یا دیت پر راضی ہو جائیں یا معاف کر دیں۔

سید التابعین حضرت سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں۔

الرجل يقتل بالمرأة اذا قتلها[3]	مرد کو عورت کے عوض قتل کیا جائے گا اگر وہ اسے قتل کر دے۔

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) یہ اشکال بہرحال باقی ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے غیر مسلم اور مسلم کے قصاص میں فرق کیا ہے۔ مسلمان سے غیر مسلم کا قصاص نہیں لیا جا سکتا۔ نیل الاوطار: ۷/۱۴۲ لیکن جس فرق کی بنیاد پر امام شوکانی نے اشکال ظاہر کیا ہے اس پر سب کا اتفاق نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک ایک مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے بھی قتل کیا جائے گا۔ بدایہ ۴/ ۴۸۵

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء۔

[2] نسائی کتاب القسامۃ، باب کم دیۃ شبہ العمد۔ ابن ماجہ، ابواب الدیات، باب عقل المرأۃ علی عصبتہا الخ

[3] بیہقی، السنن الکبریٰ: ۸/ ۳۸

امام بخاری فرماتے ہیں۔

قال اهل العلم يقتل الرجل بالمرأة — اہل علم نے کہا ہے کہ مرد کو عورت کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔[1]

یہی رائے ائمہ اربعہ، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور عام علمائے امت کی ہے۔[2]

علامہ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ مرد سے عورت کا اور عورت سے مرد کا قصاص لیا جائے گا۔ صحابہ میں حضرت علیؓ اور تابعین میں حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں آتا ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کردے اور اس کے ورثاء قصاص میں اسے قتل کرنا چاہیں تو آدھی دیت دے کر قتل کرسکتے ہیں (اس لیے کہ عورت کی دیت نصف ہے) اگر وہ آدھی دیت نہ دیں تو انھیں عورت کی دیت مل جائے گی۔ لیکن حضرت علیؓ سے یہ ثابت نہیں ہے۔ یہ دراصل بصرہ کے فقیہ عثمان البتی کا قول ہے۔ یہ بھی آتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ اور عطا کی رائے بھی وہی تھی جو جمہور کی رائے ہے۔

یہ کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اس لیے مرد سے اسی وقت قصاص لیا جائے گا جب کہ آدھی دیت اسے دے دی جائے۔ اس لیے کہ دونوں کی قذف کی سزا ایک ہے۔ عورت اگر مرد پر تہمت لگائے تو اسے جو سزا دی جائے گی وہی سزا مرد کو دی جائے گی اگر وہ عورت پر تہمت باندھے۔ مرد کو سزا دینے کے لیے اسے کوئی بدل یا رقم نہیں دی جائے گی۔ قصاص میں قاتل اور مقتول کی قیمت نہیں دیکھی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ایک فرد کو پوری ایک جماعت مل کر قتل کرے تو ان سب کو قتل کیا جائے گا۔[3]

امام شوکانی فرماتے ہیں قصاص کے مقصد اور حکمت سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ قصاص کی حکمت یہ ہے کہ انسان کا خون نہ بہے اور ظلم و زیادتی سے اس کی جان محفوظ رہے۔ اگر مرد سے عورت کا قصاص نہ لیا جائے تو کئی ایک اسباب کی بنا پر اس کی جان ضائع جاسکتی ہے۔ ایک سبب وراثت سے اسے محروم کرنا ہے جو شخص وراثت میں اسے اس کا حصہ نہ دینا چاہے وہ اسے قتل کر بیٹھے گا۔ دوسرا سبب دورِ جاہلیت کی طرح ذلت اور عار کا احساس ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب القصاص بین الرجال والنساء۔ [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

خاص طور پر ان صورتوں میں جبکہ ان سے قتل کی غلطی بھی سرزد ہو جائے یہی قلت کا احساس
تھا جس کی وجہ سے جاہلیت میں لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیا جاتا تھا۔ یہ سبب اب تک کم ہو رہا ہے۔
جو شخص ان کو قتل کرنا چاہے اسے اس بات کا خوف نہیں ہو گا کہ وہ مردوں کی طرح مدافعت کریں گی
لہٰذا قصاص میں رخصت یا ڈھیل ہو تو عورت پر زیادتی بڑھ جائے گی اور اس کی جان لینا آسان
ہو جائے گا۔[1]

عورت کی جان کا قصاص عورت سے

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بات پر امت کا تقریباً اجماع ہے یا کم از کم ائمہ اربعہ
اور جمہور امت کا اتفاق ہے کہ مرد کے قصاص میں عورت کو اور عورت کے قصاص میں مرد کو قتل
کیا جائے گا۔ اب ایک سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ قاتل اور مقتول دونوں ہی عورتیں ہوں تو کیا ان کے
درمیان بھی قصاص کا یہ قانون نافذ ہو گا؟ اس کا جواب بالکل واضح ہے۔ جب ایک عورت کے قصاص
میں مرد کی جان لی جا سکتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عورت کے قصاص میں عورت کو قتل نہ کیا جائے۔
قرآن نے صاف الفاظ میں کہا ہے۔ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ (البقرہ: ۱۷۸) عورت کے بدلے عورت قتل
کی جائے گی۔ چنانچہ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت کے قصاص میں
عورت کی جان لی جا سکتی ہے۔ قرآن شریف کے الفاظ عام ہیں اس سے فقہ حنفی میں یہ استدلال
بھی کیا گیا ہے کہ کوئی آزاد عورت کسی باندی کو قتل کر دے تو بھی اس سے قصاص لیا جائے گا۔[2]

عورت کے جراحات کا قصاص

اب جراحات اور زخموں کے قصاص کو لیجیے۔ اس کی بھی وہ ساری شکلیں بنتی ہیں جو نفس
کے قتل کی تھیں۔ ۱۔ عورت سے مرد کا قصاص لیا جائے ۲۔ مرد سے عورت کا قصاص لیا جائے
۳۔ عورت کا عورت سے قصاص لیا جائے۔

قرآن مجید میں قصاص کا حکم اس آیت میں ہے
وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ ہم نے تورات میں یہودیوں پر فرض کر دیا

---

[1] [illegible] ۷/۲۴ — [2] رد المحتار علی الدر المختار [illegible]

بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ	تھا (جو حکم اب اس امت کے لیے بھی ہے)
الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ	کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ ناک
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ	کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان اور دانت کے
قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ	بدلے دانت۔ اور دوسرے (خاص) زخموں کا
بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ۚ وَمَنْ	بدلہ بھی ان کے برابر ہے۔ پھر جو شخص زیادتی
لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ	کرنے والوں کو معاف کر دے تو یہ اس کے
اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ۝	گناہوں کا کفارہ ہوگا۔ جو لوگ اللہ کے نازل
(المائدہ: ۴۵)	کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی
	ظالم ہیں۔

سوال یہ ہے کہ مرد عورت کی یا عورت مرد کی جان لے تو جس طرح ان سے قصاص لیا جاتا ہے، کیا اسی طرح اگر وہ دونوں ایک دوسرے کو جسمانی طور پر مجروح کریں اور نقصان پہونچائیں تو ان سے قصاص لیا جائے گا؟ یا ان دونوں کے احکام الگ ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اہل عرب عورت کے قصاص میں مرد کو قتل نہیں کرتے تھے بلکہ عورت کے قصاص میں عورت کو اور مرد کے قصاص میں مرد کو قتل کرتے تھے۔ اس آیت میں بتایا گیا کہ مسلمان مرد اور عورت، اگر وہ آزاد ہیں تو، ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ ایک نے دوسرے کی عمداً جان لی یا اس سے کم تر درجہ کا نقصان پہونچایا تو اس سے برابر کا قصاص لیا جائے گا[1]

امام نووی فرماتے ہیں کہ صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء میں سے جمہور نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ قصاص کا یہ قانون مردوں اور عورتوں کے درمیان بھی جاری ہوگا۔ ان میں سے ایک دوسرے کے قاتل کو قتل کیا جائے گا اور جو جسمانی ضرر اور نقصان پہونچائے اس سے اس کے برابر قصاص لیا جائے گا[2] مثال کے طور پر مرد عورت کا یا عورت مرد کا ہاتھ توڑ دے تو قصاص

---

[1] مزید فرماتے ہیں کہ یہی اصول غلاموں اور لونڈیوں کے مابین بھی جاری ہوگا۔ ابن جریر، تفسیر ۲/۶۱۔ غلاموں اور لونڈیوں کا مسئلہ اس وقت زیر بحث نہیں ہے۔ اس سے بحث کسی دوسرے موقع پر ہم ان شاء اللہ کریں گے۔

[2] شرح مسلم: ۲/۵۹

میں اس کا ہاتھ بھی توڑ دیا جائے گا لیکن اگر نقصان کی کوئی ایسی صورت ہو جس میں برابر قصاص لینا ممکن نہ ہو تو دیت لی جائے گی۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ان کی پھوپھی رُبَیِّع نے ایک انصاری لڑکی کا دانت توڑ دیا۔ رُبَیِّع کے لوگ چاہتے تھے کہ معاف کر دیا جائے یا دیت لے لی جائے لیکن لڑکی کے خاندان والے قصاص پر اصرار کر رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ پہونچا تو آپ نے قصاص کا حکم دیا تو حضرت انس کے چچا (ربیع کے بھائی) نے کہا "اے اللہ کے رسول! خدا کی قسم ربیع کا دانت توڑا نہیں جائے گا۔ (یہ بات انھوں نے آپ کی تردید اور مخالفت میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر یقین کی وجہ سے یا اس اعتماد پر کہ وہ لڑکی کے رشتہ داروں کو عفو و درگزر یا دیت پر تیار کر سکیں گے کہی تھی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے انس! کتاب اللہ کا حکم قصاص کا ہے یہ تو ضرور لیا جائے گا۔ اس کے تھوڑی دیر بعد لڑکی والے قصاص کی جگہ دیت لینے پر آمادہ ہو گئے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ وہ قسم کھالیں تو اللہ اسے پوری کر دیتا ہے۔[1]

یہ بخاری وغیرہ کی روایت ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کو زخمی کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ ربیع کی بہن ام حارثہ نے ایک شخص کو زخمی کر دیا۔ یہ جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچا تو آپ نے فرمایا اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس پر ربیع کی ماں نے کہا کہ کیا ام حارثہ سے قصاص لیا جائے گا۔ خدا کی قسم ایسا نہیں ہوگا۔ آپ نے ان سے فرمایا سبحان اللہ! ام الربیع تم کیسی باتیں کرتی ہو۔ اللہ کی کتاب کا قانون ہے کہ قصاص لیا جائے۔ لیکن جو شخص زخمی ہوا تھا اس کے لوگ بعد میں دیت پر راضی ہو گئے۔ اس پر آپ نے فرمایا اللہ کے کچھ بندے ایسے ہوتے ہیں کہ اگر وہ قسم کھالیں تو اسے وہ پوری کر دیتا ہے۔[2]

---

[1] بخاری، کتاب الصلح، باب الصلح فی الدیۃ۔ کتاب التفسیر (سورہ البقرہ) باب یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص (سورہ المائدہ) باب قولہ والجروح قصاص۔ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب القصاص فی السن۔

[2] مسلم، کتاب القسامہ، باب اثبات القصاص فی الاسنان الخ۔ امام بخاری نے یہ روایت ترجمہ باب میں نقل کی ہے۔ کتاب الدیات، باب القصاص بین الرجال والنساء الخ۔ دونوں روایتوں کی تفصیلات میں جو اختلاف ہے اس کی بنا پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ ایک نہیں بلکہ دو الگ الگ واقعات ہیں لیکن ابن ترکمانی نے اسے دو واقعات ماننے سے انکار کیا ہے۔ السنن الکبریٰ مع الجوہر النقی: ۸/۶۴، ۶۵۔ علامہ ابن حزم کی رائے بھی یہ ہے کہ یہ ایک ہی [illegible]

تقاد من الرجل عينا بعين و	آنکھ کے بدلے آنکھ، کان کے بدلے کان اور ہر
اذنا باذن وكل شيء من الجراح	کے زخم کے بدلے اسی کے مانند زخم (اسی
على ذالك وان قتلها قتل	طرح مرد سے بھی عورت کا قصاص لیا جائے گا)
بها[1]	اور مرد اسے قتل کر دے تو اسے قتل کیا جائے گا۔

اور سورۂ مائدہ کی جو آیت گزر چکی ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک فرماتے ہیں۔

القصاص يكون بين النساء كما	عورتوں کے درمیان اسی طرح قصاص ہوگا
يكون بين الرجال والقصاص	جس طرح مردوں کے درمیان ہوتا ہے اور
ايضا يكون بين الرجال والنساء[2]	مردوں اور عورتوں کے درمیان بھی قصاص ہوگا۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ جن افراد کے درمیان ایک دوسرے سے نفس کا قصاص لیا جاتا ہے ان میں جراحات کا قصاص بھی ایک دوسرے سے لیا جائے گا۔ یہی امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اسحق بن راہویہ، ابوثور اور امام احمد کی رائے ہے[3] اس اصول کے تحت چونکہ مرد کے قصاص میں عورت کی اور عورت کے قصاص میں مرد کی جان لی جاتی ہے لہٰذا وہ ایک دوسرے کو جو زخم پہونچائیں اس کا بھی ان سے قصاص لیا جائے گا۔

فقہ حنفی کی رو سے عورت اور مرد کے درمیان نفس کا قصاص تو ہے لیکن جراحات کا قصاص نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو بھی دوسرے کو قتل کرے قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا لیکن فرض کیجئے عورت مرد کا یا مرد عورت کا ہاتھ قطع کر دے تو قصاص میں ان میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ دیت لی جائے گی۔ قتل سے عورت کی بھی جان جائے گی اور مرد کی بھی۔ جان کا ضیاع دونوں میں مشترک ہے۔ اس لئے دونوں سے ایک دوسرے کا قصاص لیا جائے گا۔ لیکن اعضا کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ ان کی نوعیت مال کی ہے۔ مال بھی نفس کے تحفظ کے لیے ہوتا ہے اور اعضاء جسم کا مقصد بھی یہی ہے۔ ان میں قصاص اسی وقت ہوگا جب کہ ان کی قیمت ایک ہو۔ شریعت نے عورت کے اعضاء کی دیت مرد کی دیت سے کم رکھی ہے (اس سے ہم

---

[1] السنن الکبریٰ ج ۸ ص ۴۰ — [2] موطا امام مالک، کتاب العقول، القصاص فی القتل

[3] المغنی ج ۷/ ۶۷۹، ۶۸۰

آگے چل کر بحث کریں گے) جب دونوں کی مالیت میں فرق ہے تو ان کے درمیان قصاص نہیں ہوگا۔

سورۂ مائدہ کی آیت ۴۵ میں قصاص کا جو حکم دیا گیا ہے وہ مطلق نہیں ہے۔ یہ بات سب ہی کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ حربی یا مستامن کا قصاص نہیں لیا جاتا۔ جب آیت کے حکم سے اسے مستثنیٰ کیا گیا ہے تو حدیث کے ذریعہ دوسروں کو بھی مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مردوں کے ہاتھ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں اور توانائی اور قوت گرفت کے لحاظ سے ان میں فرق بھی ہوتا ہے جب ان کے درمیان قصاص میں فرق نہیں کیا جاتا تو عورت اور مرد کے ہاتھ میں جو فرق ہے اس کا بھی اعتبار نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت اور مرد کے اعضاء کی دیت میں چونکہ فرق کیا گیا ہے اس لیے اس کا تو اعتبار کیا جا سکتا ہے لیکن مردوں کے ہاتھوں میں جو فرق ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے لہٰذا انھیں ایک دوسرے کے مساوی سمجھا جائے گا۔[1]

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اعضاء کے قصاص میں دیت کی برابری کو بنیاد مانا جائے تو کم از کم عورت سے مرد کا قصاص لینا غلط نہ ہوگا۔ اس لیے کہ مرد کے اعضاء کی دیت عورت کے اعضاء کی دیت سے زیادہ ہے۔ جو چیز زیادہ قیمتی ہے اس کا قصاص کم قیمت والی چیز سے کیوں نہیں لیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر اگر عورت مرد کا ہاتھ کاٹ دے تو اس کا ہاتھ کاٹ دینا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ مرد کے ہاتھ کی دیت عورت کے ہاتھ کی دیت کے برابر ہی نہیں، اس سے زیادہ ہے حالانکہ فقہ حنفی میں اسے بھی صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔[2]

فقہ حنفی کا مشہور مسلک یہی ہے لیکن فقہ حنفی ہی میں ایک رائے اس کے جواز کی بھی ملتی ہے۔ اس کے لحاظ سے عورت اگر مرد کا ہاتھ کاٹ دے تو قصاص میں اس کا ہاتھ بھی کاٹا جا سکتا ہے۔[3] اس رائے کو اگر مان لیا جائے تو یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔

سر اور چہرے کے زخموں[4] کے بارے میں ایک رائے فقہ حنفی میں یہ ہے کہ ان میں بھی عورت اور مرد کے درمیان قصاص نہ ہوگا۔ اس لیے کہ قصاص کے لیے منفعت اور قیمت

---

[1] ہدایہ: ۴/۵۶۶۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھی جائے کفایہ: ۵/۱۴۶۔ [2] المغنی ابن قدامہ: ۷/۴۸۶

[3] رد المحتار: ۵/۳۸۸ [4] ان زخموں کو 'شجاج' کہا جاتا ہے۔ ان کی قسمیں اور ان کے احکام کن اقسام میں قصاص واجب ہوتا ہے اور کن میں دیت۔ اس کی تفصیل کے لیے دیکھی جائے ہدایہ ۴/۵۸۱-۵۸۸

میں برابری ضروری ہے۔ عورت اور مرد کے درمیان یہ برابری نہیں ہے۔ لیکن ایک مالکی یہ بھی ہے کہ ان زخموں میں عورت اور مرد کے درمیان قصاص ہوگا۔ اس لئے کہ اعضاء وجوارح کے قصاص اور ان زخموں کے قصاص میں فرق ہے۔ اعضاء وجوارح کٹ جائیں تو منفعت ختم ہوجاتی ہے اور عیب لاحق ہوتا ہے لیکن چہرہ کے زخموں میں منفعت میں تو کوئی فرق نہیں آتا البتہ عیب پیدا ہوجاتا ہے۔ اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔[1]

صرف چہرہ کے زخموں ہی سے عیب نہیں پیدا ہوتا اعضاء وجوارح کے کٹ جانے سے بھی عیب پیدا ہوتا ہے۔ اسے سامنے رکھا جائے تو فقہ حنفی کی رائے پر مزید غور و فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس معاملہ میں دیگر ائمہ اور جمہور کا مسلک ہی زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ اعضاء وجوارح کے قصاص میں بھی عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

عورت کی دیت

اب دیت کے مسئلہ کو لیجئے۔ اس مسئلہ میں حسب ذیل رائیں ہمیں ملتی ہیں۔

فقہاء احناف کے نزدیک عورت کی دیت، چاہے وہ جان کی ہو یا اعضاء وجوارح کی مرد کی دیت کے نصف ہے۔[2]

یہی امام شافعی، حضرت سفیان ثوری، امام لیث اور ابوثور وغیرہ کی رائے ہے۔[3] اس کی دلیل حضرت معاذ بن جبلؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

دیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل[4]	عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے۔

اس روایت کی سند کمزور ہے[5] البتہ حضرت علی فرماتے ہیں۔

جراحات النساء علی النصف من دیۃ الرجل فی ما قل وکثر[6]	عورت کے جراحات کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار: ۵/۳۸۸ [2] ہدایہ: ۴/۵۸۳

[3] بدایۃ المجتہد ۲/۳۶۳ - المغنی ۷/۷۹۷ [4] بیہقی: السنن الکبریٰ: ۸/۹۵

[5] اس کی سند کے بارے میں امام بیہقی کہتے ہیں لا یثبت مثلہ (اس طرح کی سند ثابت نہیں ہوتی) ... [illegible]

ابراہیم نخعی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ دونوں سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا۔

عقل المرأة علی النصف من	عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے
دیة الرجل فی النفس وفما دونھا[1]	چاہے وہ جان کی دیت ہو یا اس سے کم کی دیت ہو گی۔

یہی رائے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی بھی بیان کی جاتی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں مجھے ان کی یہ رائے کہیں نہیں ملی[2]

سوال یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مرد چونکہ خاندان کا کفیل ہوتا ہے اور اس کا معاشی بوجھ اٹھاتا ہے اس لیے اس کے انتقال سے خاندان کا مالی نقصان اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جتنا عورت کے انتقال سے ہوتا ہے۔ اس لیے عورت کی دیت سے مرد کی دیت دگنی رکھی گئی ہے۔ رشید رضا مصری کہتے ہیں۔

والاصل فی ذالك ان المنفعة	اس مسئلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ مرد کے
التی تفوت اھل الرجل	انتقال سے اس کے گھر والے جس فائدہ
بفقدہ اکبر من المنفعة	سے محروم ہوتے ہیں وہ اس فائدہ سے بہت
التی تفوت بفقد الانثیٰ	بڑا ہے جس سے انھیں عورت کے انتقال کی
فقدرت بحسب الارث[3]	وجہ سے محروم ہونا پڑتا ہے۔ لہٰذا میراث میں
	جس طرح مرد کا حصہ دگنا ہے اسی طرح
	دیت بھی اس کی دگنی رکھی گئی۔

ایک اور بات بھی کہی گئی ہے وہ یہ کہ اسلامی قانون کی رو سے بعض اہم دینی مناصب کے لیے مرد ہی کو موزوں سمجھا گیا ہے۔ جیسے نماز اور حج کی امامت، اس کے علاوہ ریاست کی سربراہی، فوجی خدمات، سرحدوں کی حفاظت جیسی اجتماعی ذمہ داریوں کا بوجھ بھی مرد ہی پر ڈالا گیا ہے۔ خالص دنیوی معاملات میں بھی جو صنعتیں اور پیشے انسان کی بقا کے لیے ضروری

---

[1] بیہقی: السنن الکبریٰ ۹۶/۸۔ امام بیہقی کہتے ہیں یہ روایت منقطع ہے لیکن اوپر کی روایت کی تائید کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ سے اس سے مختلف روایت بھی آتی ہے۔ بیہقی ۹۶/۸

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو التلخیص الحبیر ۲۴/۴ [3] تفسیر المنار: ۳۳۷/۵

یہاں میں بھی اس کا حصہ زیادہ ہے۔ اس لحاظ سے مرد کے قتل سے متعلقین کا، نیز پورے معاشرہ کا جو نقصان ہوتا ہے وہ اس نقصان سے زیادہ ہے جو عورت کے قتل سے ہوتا ہے۔ اس لئے فطری طور پر اس کی دیت بھی عورت کی دیت سے دوگنی رکھی گئی ہے۔[1]

اس میں شک نہیں ان دلائل میں کافی وزن ہے۔ لیکن احکام شریعت کا فیصلہ محض عقلی دلائل کی بنیاد پر نہیں ہوتا اس کے لیے قرآن و سنت سے مضبوط دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مسئلہ میں جن روایات اور آثار کو پیش کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، وہ کچھ زیادہ قوی نہیں ہیں۔

امام مالک اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک ایک ثلث دیت تک مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے البتہ ایک ثلث کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہو جائے گی۔[2] اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

عقل المرأة مثل عقل الرجل — عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔
حتی یبلغ الثلث من دیتها[3] — یہاں تک کہ اس کی دیت ایک ثلث کو پہنچ جائے

اس روایت میں بھی ضعف ہے۔[4]

اس مسلک کی تائید میں حضرت زید بن ثابتؓ کا یہ قول پیش کیا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں

جراحات الرجال والنساء سواء — مردوں اور عورتوں کے زخموں کی دیت ایک ثلث
الی الثلث فما زاد فعلی النصف[5] — تک برابر ہے جو زیادہ ہو وہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی۔

اسی قسم کی ایک روایت حضرت عمرؓ سے بھی آتی ہے۔[6]

حضرت سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ ایک تہائی دیت تک عورت اور مرد کی دیت برابر ہوگی چاہے وہ انگلی کی ہو یا دانت کی، جسم کے زخم کی ہو یا سر کے چوٹ کی (اس کے بعد اس کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہو جائے گی)

---

[1] معظم - اعلام الموقعین ۲/۱۱۲۔ [2] المغنی ۷/۷۹۶ - ۷۹۸۔
[3] نسائی، باب القسامہ: عقل المرأة - دارقطنی کتاب الحدود والدیات - ۲ : ۳۲۶۔
[4] مصنف عبدالرزاق ۹/۹۶ التعلیق المغنی : ۳۲۶ علامہ سندھی کہتے ہیں اسنادہ ضعیف۔ شرح موطا للزرقانی ۴/۳۳۔
[5] بیہقی ۸/۹۶۔ [6] حوالہ سابق۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں امام زہریؒ اور عروہ بن زبیرؒ کی رائے بھی وہی ہے جو حضرت سعید بن مسیبؒ کی رائے ہے[۱]

کہا جاتا ہے کہ یہی جمہور اہل مدینہ اور تابعین کے مشہور فقہاء سبعہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، امام لیث، قتادہ وغیرہ کی رائے ہے[۲]

قاضی ابن رشد مالکی ہیں، وہ ان دلائل کے بارے میں فرماتے ہیں ولا اعتماد للطائفۃ الاولیٰ الا مراسیل[۳] (پہلے گروہ — اس سے مراد امام مالک وغیرہ ہیں۔ کا اعتماد اس مسئلہ میں صرف چند مرسل روایات پر ہے)

یہ ان کی سندوں کا حال ہے۔ اب اس پر عقلی انداز سے غور کیجئے۔ سوال یہ ہے کہ اس کی کیا حکمت ہے کہ ایک تہائی دیت تک تو عورت اور مرد دونوں کو مساوی قرار دیا جائے اور ایک تہائی کے بعد دونوں میں فرق کر کے عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف کر دیا جائے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک تہائی دیت میں بھی نصف کر دیا جائے تو اس کی افادیت کم ہو جاتی ہے اور عورت کے نقصان کی تلافی نہیں ہو پاتی۔ اس لیے تہائی تک تو مرد اور عورت دونوں میں فرق نہیں کیا گیا البتہ اس کے بعد فرق کیا گیا[۴]

اوپر کی روایات کو اگر مان لیا جائے تو یہ جواب بہت معقول معلوم ہوتا ہے لیکن اس پر ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ اس اصول کے تحت جن جراحات اور زخموں پر عورت کو ایک تہائی دیت ملتی ہے ان سے بڑے جراحات پر اس کی دیت تہائی سے بھی کم ہو جاتی ہے۔ حالانکہ عقل کا صریح تقاضا ہے کہ عورت کے نقصان کے تناسب سے اس کی دیت میں اضافہ ہونا چاہیے۔ چنانچہ موطا کی روایت کے مطابق ربیعہ بن عبدالرحمٰنؒ اور حضرت سعید بن مسیبؒ کے درمیان اس مسئلہ پر حسب ذیل گفتگو ہوئی۔

---

[۱] موطا امام مالک، کتاب العقول، باب عقل المرأۃ

[۲] زرقانی: شرح الموطا: ۴/۳۲۔ ابن قدامہ نے یہاں تک لکھا ہے کہ اس پر دور صحابہ میں گویا اجماع ہو چکا ہے صرف حضرت علیؓ کی ایک رائے اس کے خلاف بیان کی جاتی ہے لیکن یہ ان سے ثابت نہیں ہے۔ المغنی: ۷/۷۹۸ اس پر بھی غور کیا جا سکتا ہے کہ اجماع کا دعویٰ جتنا آسان ہے اس کا ثابت کرنا شاید اتنا آسان نہیں ہے۔

[۳] بدایۃ المجتہد: ۲/۳۶۲ [۴] اعلام الموقعین: ۲/۱۱۲

ربیعہ! حضرت! عورت کی ایک انگلی کی دیت کیا ہوگی؟

سعید بن مسیبؒ! دس اونٹ

ربیعہ! دو انگلیوں کی دیت؟

سعید بن مسیب! بیس اونٹ

ربیعہ! تین انگلیوں کی دیت؟

سعید بن مسیبؒ! تیس اونٹ

ربیعہ! اچھا تو چار انگلیوں کی دیت؟

سعید بن مسیبؒ! بیس اونٹ (اس لئے کہ ایک آدمی کی جان کی دیت سو اونٹ ہے۔ عورت کی دیت جب ایک تہائی سے بڑھ جائے تو ان کے نزدیک آدھی ہو جاتی ہے)

ربیعہ! جب عورت کا زیادہ نقصان ہوا اور اس کی تکلیف بڑھ جائے تو کیا دیت کم ہو جائے گی؟

سعید بن مسیب! کیا تم عراقی ہو جو عقل لڑا رہے ہو اور نص کے مقابلہ میں قیاس کرتے ہو؟

ربیعہ! نہیں میں ایک طالب علم ہوں۔ مسئلہ کی نوعیت جاننا چاہتا ہوں۔

سعید بن مسیبؒ! بیٹے یہی سنت ہے[1]

---

[1] موطا امام مالک، کتاب العقول، باب ما جاء فی عقل الاصابع۔ حضرت سعید بن مسیبؒ تابعی ہیں۔ ان کی یہ روایت مرسل ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس صحابی کا ذکر نہیں ہے جس سے انھیں یہ علم ہوا کہ دیت کے مسئلہ میں یہی سنت ہے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ علماء کا اتفاق ہے کہ سعید بن مسیبؒ کی مرسل روایات بھی دوسروں کی مرسل روایات کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہوتی ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ چھان بین سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اس طرح کی روایات کی سند موجود ہے۔ زرقانی، شرح موطا ۴/۲۹۔ لیکن سوال یہ ہے کہ حضرت سعید بن مسیب نے اسے سنت کس معنی میں کہا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے ان کا یہ قول رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ ان کے عام اصحاب علم کی یہ رائے ہو۔ پہلے میری بھی یہی رائے تھی۔ پھر میں نے یہ رائے ترک کر دی۔ اور اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ بعض اوقات لوگ ایک بات کو سنت کہتے ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں صحیح طریقہ یہی ہے کہ قیاس کیا جائے۔ (امام شافعی کے نزدیک جیسا کہ گزر چکا ہے عورت کی دیت چھوٹی ہو یا بڑی مرد کی دیت کی نصف ہوگی) باقی رہا حضرت زید بن ثابت کا قول تو اس کے مقابلہ میں حضرت علیؓ کا قول ہے (دونوں اقوال اوپر گزر چکے ہیں) جو ان ہی کی طرح ثابت ہے جس طرح یہ ثابت ہے۔ بیہقی: السنن الکبریٰ: ۸/۹۶ مزید فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ بھی اسے سنت کہا کرتے تھے [illegible]

متاخرین میں امام شعرانی اسی بات کے قائل ہیں کہ ثلث دیت کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوجاتی ہے لیکن وہ اس اعتراض میں وزن محسوس کرتے ہیں کہ اس طرح ثلث دیت کے بعد عورت کی دیت اس وقت کم ہوجاتی ہے جبکہ عقل کا صریح تقاضا ہے کہ اسے زیادہ ہونا چاہیے۔ ان کے نزدیک ایک تہائی دیت تک تو عورت اور مرد کی دیت ایک ہوگی۔ ایک تہائی کے بعد جتنا زائد دیت ہوگی صرف اس میں نصف ہوجائے گی۔ مثلاً جہاں چالیس اونٹ دیت میں مرد کو ملیں گے وہاں عورت کی دیت چھتیس ہوگی۔ وہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی جو روایت اس ذیل میں پیش کی جاتی ہے وہ اس مفہوم کے لینے میں مانع نہیں ہے۔ باقی رہی حضرت سعید بن مسیبؒ کی روایت تو وہ مرسل ہے اس لئے ناقابل قبول ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ لکھتے ہیں کہ حدیث کا یہ مفہوم لینا ضروری ہے۔

لئلا یقتحم الانسان فی مضیق	تاکہ انسان عدل و انصاف عقل اور قیاس
مخالف للعدل والعقل والقیاس	کے خلاف تنگنائے میں بغیر کسی واضح دلیل
بلا حجة نیرة[1]	کے پھنس نہ جائے۔

دیت کے مسئلہ میں اور بھی اختلافات ہیں۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ثلث دیت کے بعد عورت کی دیت نصف ہوجاتی ہے ان کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ فی نفسہ ثلث اس میں داخل ہے یا نہیں ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ ایک ثلث سے پہلے عورت اور مرد کی دیت مساوی ہوگی۔ جیسے ہی وہ ایک ثلث کو پہونچے گی نصف ہوجائے گی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ثلث تک دونوں کی دیت برابر ہوگی ثلث کے بعد نصف ہوگی۔ ابن قدامہ حنبلی نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ روایت کے الفاظ "حتی یبلغ الثلث" (یہاں تک کہ وہ ثلث کو پہنچ جائے) بتا رہے ہیں کہ ثلث سے کم ہی میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہوگی۔[2]

بعض حضرات ثلث دیت تک بھی عورت اور مرد کی دیت میں برابری کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ دانت کی دیت اور موضحہ (وہ زخم جس سے ہڈی نظر آنے لگے) کی

(ایک زمانے تک [illegible] اس مسلک میں [illegible] کی تقلید کرتا تھا لیکن یہ کھٹک ضرور تھی پھر مجھ پر [illegible] کی [illegible] ہے [illegible]

[1] [illegible]   [2] المغنی [illegible]

دیت عورت اور مرد کی برابر ہوگی اس کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہو جائے گی۔[1]
حدیث میں آتا ہے کہ انگلی کی دیت پانچ اونٹ ہے[2] اور موضحہ کی دیت بھی یہی بیان ہوئی
ہے[3] اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف پانچ اونٹ تک عورت اور مرد کی دیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔
اس کے بعد عورت کی دیت آدھی ہو جائے گی۔ قاضی شریح کا بھی یہی مسلک بتایا جاتا ہے ایک رائے
یہ بھی ملتی ہے کہ پندرہ اونٹ تک دونوں کی دیت ایک ہوگی اس کے بعد آدھی ہو جائے گی۔

اس کے برخلاف حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں، نصف دیت تک (پچاس اونٹ) عورت اور مرد کی دیت مساوی ہوگی۔ اس کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔[4]

تقریباً یہی رائے بعض علمائے متاخرین کے یہاں بھی ملتی ہے۔ علامہ عبدالرؤف مناوی جو شافعی ہیں فرماتے ہیں کہ عورت کے اعضاء و جوارح کی دیت ثلث تک مرد ہی کی دیت کی طرح ہے لیکن جب وہ بڑھ کر نصف تک پہونچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہوگی۔[5]

ٹھیک یہی بات علامہ محمد بن عبدالہادی سندھی نے بھی کہی ہے جو حنفی المسلک ہیں۔[6]

اس طرح جمہور کا اصولاً اس پر تو اتفاق ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی لیکن اس کی تفصیلات میں ان کے درمیان بڑا اختلاف ہے۔ عورت کی ہر چھوٹی بڑی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی؟ ثلث دیت سے نصف ہوگی، ثلث کے بعد نصف ہوگی؟ ثلث کے بعد مجموعی دیت کی نصف ہوگی یا زائد از ثلث کی نصف ہوگی یا کل دیت کی جب آدھی ہو جائے تو اس کی نصف ہوگی؟ اس کے علاوہ اور بھی اختلافات ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں قرآن مجید میں کوئی واضح اور دو ٹوک ہدایت نہیں ہے۔ جو احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ اتنی قوی نہیں ہیں کہ ان کی بنیاد پر کوئی قطعی فیصلہ کیا جا سکے۔ صحابہ اور تابعین کے اقوال بھی مختلف ہیں۔ اسی وجہ سے فقہاء کی رایوں میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ ان تمام رایوں کی گنجائش موجود ہے۔ ان میں سے کسی ایک رائے کو ترجیح بھی دی جا سکتی ہے اور ان سب کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ پر مزید غور و فکر بھی ہو سکتا ہے۔

---

[1] السنن الکبریٰ، بیہقی ۸/۹۶ [2] نسائی، [illegible] [3] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اس مسئلہ میں ایک اور رائے بھی پائی جاتی ہے۔ یہ رائے اصم اور عمر ابن علیہ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت اور مرد دونوں کی دیت ایک ہے۔ اصم کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے۔

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ (النساء: ۹۲)

جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے وہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کرے اور اس کے گھر والوں کو دیت پہنچائے۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمان مرد اور عورت دونوں کے قتل کا حکم بیان ہوا ہے۔ ان کی دیت بھی اس آیت کی رو سے ایک ہی ہونی چاہیے[۱]۔

علامہ رشید رضا مصری کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے مذکورہ بالا آیت میں، بغیر کسی قید کے، دیت کا مطلق ذکر کیا ہے۔ لفظ کے اندر عموم پایا جاتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ دیت کی جس مقدار پر بھی مقتول کے ورثاء راضی ہو جائیں وہ درست ہوگی، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ، لیکن سنت نے اس کی تحدید کر دی ہے۔ اس میں اس رواج کو سامنے رکھا گیا ہے جو عرب میں معروف اور مقبول تھا۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک آزاد مسلمان کی، جس نے کوئی ایسا جرم نہ کیا جس سے اس کا خون مباح ہو جائے، دیت سو اونٹ یا اس کی قیمت ہے اور عورت کی دیت اس کے نصف ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

ظاهر الآية انه لا فرق بين الذكر والانثى[۲]

آیت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ معروف فقہاء نے اس رائے کو اختیار نہیں کیا ہے کہ عورت اور مرد دونوں کی دیت ایک ہے، اس لیے یہ ایک شاذ رائے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال قابل غور ہے اور اس پر مزید غور ہونا چاہیے۔

۱؎ تفسیر کبیر: ۲۹۶/۱۰ ۲؎ تفسیر المنار: ۵/۳۳۲، ۳۳۳

ترجمہ وتلخیص

اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں انحراف کے عوامل

از ڈاکٹر عبد الحلیم عویس

عربی سے ترجمہ : ڈاکٹر مسعود الرحمن خان ندوی

اسلامی تاریخ کی ترجمانی کے لئے بعض لوگ "خاص طریقِ کار" اپناتے ہیں تاکہ اس کو اپنی خواہشات ورجحانات کے مطابق مسخ کرکے پیش کرسکیں، حالانکہ وہی لوگ جب اپنی قوم یا دوسری اقوام کی تاریخ کا مطالعہ پیش کرتے ہیں تو اس میں "واقعیت" اور "معروضیت" کا اس درجہ لحاظ کرتے ہیں کہ اس میں عام آداب معاشرت اور ذاتی زندگی کے درمیان بھی تفریق کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے اس طرزِ عمل سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلامی تاریخ کے "محاکمہ" کے وقت یہ فرض کرلیتے ہیں کہ وہ انسانوں کی نہیں فرشتوں کی تاریخ ہے۔ ان کا مطالبہ ہوتا ہے کہ ان فرشتہ صفت اسلامی تاریخی شخصیات میں رائے تک کا اختلاف نہ ہو، اور وہ اپنے اعتقاد کے مطابق حق کی تلاش اور جستجو بھی نہ کریں۔ یہ تاریخ نگار ان کو ایک ایسے سانچے میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں جس میں انھیں اپنی عقل وبصیرت اور انفرادی رائے کے معمولی سے معمولی اظہار تک کا حق نہ ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ ہم مسلمان تاریخ نگاروں ہی نے اس طریقِ کار کی نشر واشاعت میں ان کی مدد کی ہے، چنانچہ ہم سے بہت سوں نے اس تاریخ کو "افسانوی طریقہ" پر پیش کیا ہے جس کی وجہ سے تاریخ ایسے لوگوں کی تاریخ معلوم ہوتی ہے جن میں سے کسی کے مرجوح اجتہادات نہ تھے، بلکہ ہر ایک کے اجتہادات راجح تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقِ کار حقیقی زندگی کی منطق سے میل نہیں کھاتا اور اسی طریقہ نے ہم کو اسلامی ادب کے اس معروضی تحلیلی مطالعہ سے دور کردیا جس کی ہم کو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم دی تھی۔

سادہ لوح دوستوں اور کینہ پرور دشمنوں کی ملی بھگت

اس طرح دو صورتحالات سامنے آئے۔ ایک یہ کہ اس تاریخ کو ان تمام انسانی کمزوریوں کو نظر انداز کرکے کسی طور پر قبول کرلیا جائے جو کسی بھی معاشرہ کا لازمی جزء ہیں۔

ان کے رد عمل کے طور پر دوسرا رجحان یہ پیدا ہوا کہ اس تاریخ ہی کو تجربہ و تحقیق اور علمی و عقلی مطالعہ کے نام پر رد کر دیا جائے۔ اور اس کے اکابر و افراد اور شکوک و شبہات کا جال بن دیا جائے، اور بشری لغزشوں اجتہادی کوششوں کو بڑھا چڑھا کر فاش غلطیوں اور بڑے گناہوں میں تبدیل کر دیا جائے۔

بہر حال دشمنوں اور سادہ لوح دوستوں کا یہ انداز فکر ہماری تاریخ کے مطالعہ کے مسخ شدہ طریقہ کار کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جو آج تک جاری و ساری ہے، کیوں کہ ہم اب تک اپنے ائمہ اور مصلحین کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں، مثال کے طور پر جمال الدین افغانیؒ اور محمد عبدہؒ ہی کو لیجئے جن کو اکثر لوگ مجرم گردانتے کا تہیہ کئے ہوئے ہیں، چنانچہ ڈاکٹر محمد حسینؒ نے تو نیک نیتی سے اپنی پوری زندگی ان دونوں مصلحین کی غلطیاں جمع کرنے اور ہمیشہ ان دونوں کے اصل نقطۂ نظر کے خلاف ان کی تاویل میں گزار دی، اس میدان میں وہ تنہا نہ تھے بلکہ ڈاکٹر علی سامی النشارؒ اور جناب محمد عطیہ خمیسؒ (وکیل) جیسے دوسرے مفکرین بھی ان کے ہم خیال تھے مصر و جزیرۂ عرب میں ان کی اس رائے سے متفق اب بھی خاصے لوگ ہیں، ڈاکٹر لویس عوض نے ان کی اس رائے سے غلط فائدہ اٹھایا ہے۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے اسلامی تحریروں سے خوب خوب ناجائز فائدہ اٹھایا ہے، اور جو مصر میں صلیبی قلعوں میں سے ایک قلعہ کی نمائندگی کرتے ہیں، اور ہر اسلامی۔ عربی غربی کو رد کرتے ہوئے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے عربی اور مصری صحافت میں مسلسل جنگ جاری کئے ہوئے ہیں، اور ہماری دولت و ثروت میں سے اپنے اس غلط کام کے لیے بیش قیمت اجرت حاصل کرتے رہتے ہیں۔

اس طرح ایک ایسا مقام آتا ہے جہاں ہمارے یہ سادہ لوح دوست ان کینہ پرور دشمنوں سے علمی تحقیق کے نام پر مل جاتے ہیں دوسری طرف اس کے مقابلے میں وہ لوگ ہیں جو اس بات کے بھی روادار نہیں ہیں کہ ذرا سی نشتر زنی کر کے افغانی اور عبدہ کی خوبیوں اور خامیوں کو الگ الگ کیا جائے اور غلط اجتہادات کی تشریح ان کے زمانہ کے حالات کی روشنی میں کی جائے۔

انسان و انسانی اقدار کے بارے میں مسلم و غیر مسلم نقطۂ نظر کا بنیادی اختلاف

اسلامی تاریخ کی منحرفانہ تعبیر کے اس مظہر کے علاوہ دوسرے مظاہر بھی ہیں جنھوں نے ہماری تاریخ کے مطالعہ کو صحیح طریق کار بتانے میں مسدودی ہے، ان میں سے ایک وہ بنیادی اختلاف ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں میں انسان اور انسانی اقدار کے بارے میں پایا جاتا ہے چنانچہ غیر مسلم محققین و باحثین انسان اور اس کی سرگرمیوں کو، اس کی جنگوں اور قربانیوں کو، اس کے مذاہب اور عقائد

کے تمام امور صرف اسی عینک سے دیکھتے ہیں کیونکہ زندگی کے صرف مادی پہلو ہی پر ان کی توجہ مرکوز رہتی ہے اور روحانی اور اخلاقی گوشہ ان کے نظر میں بے قیمت ہوتا ہے لہٰذا وہ انسانی زندگی کی تفسیر صرف مادی یا اقتصادی محرکات کی روشنی میں کرتے ہیں، اور دوسرے عناصر کو قریب قریب نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض لوگ تو سپنگلر (SPENGLER) اور ٹوائن بی (TOYNBEE) کو بھی اس لئے مورد الزام قرار دیتے ہیں کہ ان دونوں نے تاریخ کی تفسیر میں "غیبی رجحان" پر بھی اعتماد کیا ہے۔

لہٰذا خالص مادی نقطۂ نظر کے حامل یہ نام نہاد محققین یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ حضرت ابوبکرؓ نے کیسے اپنے پورے مال کو اللہ کی راہ میں دے دیا؟ اور کیسے حضرت صہیبؓ نے اہل مکہ کے لیے اپنی پوری دولت و ثروت چھوڑ دی؟ اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "وہ اس تجارت میں فائدہ میں رہے"۔ یہ حضرات حقیقتاً ایک ایسی دور کی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جہاں سے وہ اس "عجیب و غریب معیار زندگی" کو سمجھ ہی نہیں پاتے، اسی لیے وہ اسلامی فتوحات کی مادی یا اقتصادی تفسیر میں ہر اس موہوم مواد کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں جو ان کے اپنے مقصد کے کام آئیں، بلکہ وہ تو خود اسلام کے معجزانہ ظہور کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ اقتصادی اسباب یا بعض محروم طبقات کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے وجود میں آیا تھا۔

یہ ناقص فہم وہ پہلا مظہر ہے جو اسلامی موضوعات سے متعلق تمام مغربی تحقیقوں میں قدر مشترک کے طور پر ملتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی مزاج عام طور پر مشرقی زندگی اور خاص طور پر اسلامی طرز زندگی کے روحانی غیبی عنصر کو سمجھنے میں ناکام ہے، دور جدید میں مادی نظریات اور خاص کر تجرباتی طریق کار کے غلبہ کی بنا پر یہ ناکامی اور زیادہ واضح ہو گئی ہے، اور جس قدر زیر بحث اسلامی موضوعات اسلامی زندگی کے اولین زمانے سے متعلق ہوتے ہیں اسی قدر مغرب کی جدید ذہنیت ان کو صحیح پس منظر میں سمجھنے میں ناکام رہتی ہے۔

ذاتی خواہشات و رجحانات کا دباؤ

اس کے علاوہ اکثر مستشرقین جنھوں نے اسلامی تاریخ کو اپنی بحث و تحقیق کا موضوع بنایا ہے ان کی عادت رہی ہے کہ وہ تاریخ اسلامی کے مطالعہ میں اپنی ذاتی خواہشات و رجحانات

کے سامنے سپر انداز ہو جاتے ہیں، نیز اپنے پیش رو مستشرقین کی تحریروں کو اصل مواد (ORIGINAL SOURCE) کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور اسلام کے بارے میں کلیسا کے اُن افکار وخیالات پر اعتبار کرتے ہیں جو مغربی فکر پر قرون وسطیٰ اور عہد جدید میں چھائے رہے، ان میں سے اکثر مستشرقین ایسے محکموں کے تنخواہ یاب ملازم بھی ہوتے ہیں جن کی مہم اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جنگ ہے، لہٰذا ان کی بحث وتحقیق کا نچوڑ ان محکموں کے مقاصد کے تابع ہوتا ہے، اس لئے ان کے ذہن میں پہلے سے متعین افکار ہوتے ہیں جن کو ثابت کرنے کے لئے اِدھر اُدھر سے شواہد اور دلیلوں کی تلاش ہوتی ہے، اور ان کی صحت کا اتنا اہتمام نہیں ہوتا جتنا کہ اُن سے اپنی آرا، وافکار کو تقویت پہنچانے کی فکر ہوتی ہے۔ یہ حضرات اکثر جزئی واقعات سے کلّی اصول استنباط کر لیتے ہیں یا اپنی شخصیت اور متعین آرا و افکار، اور خاص خواہشات ورجحانات کو دراندازی کا موقع دے کر واقعات کی تفسیر اور نصوص پر بحث ومباحثہ کرتے ہیں، اسلامی شخصیات ومسائل کی تحلیل اپنے متعین نظریات کی روشنی میں کرتے نہیں جھجکتے، اور اپنے خاص ذہنی سانچے کے مطابق ترجمانی کرتے ہوئے ان پر متعین قسم کے سائے اس طرح ڈالتے ہیں کہ اس سے اصل تصویر کے خد وخال بدل جاتے ہیں۔

اس طرح سے یہ مستشرق اہلِ قلم اپنی خواہشات ومقاصد کے تحت گورکھ دھندوں میں سرگرداں رہتے ہیں، حالانکہ ان کے پاس وہ علمی امکانات موجود ہیں جن کے ذریعہ وہ اسلامی میراث کے قیمتی مخطوطات حاصل کر سکتے ہیں جو ان کی اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں صحیح رہنمائی کر سکتے ہیں۔

ڈاکٹر جواد علی نے اشارہ کیا ہے کہ مستشرق کیتانی (CAETANI) اپنی بحث وتحقیق میں معکوس طریق کار پر عمل پیرا تھے۔ اس سے ہم کو اسلامی تاریخ کے میدان میں بہت سے ان نئے ماہرینِ فن کی یاد تازہ ہوتی ہے جو بنیادی طور پر غلط طریقِ کار کے مطابق علمی کاموں میں مشغول ہیں۔ انھوں نے پہلے سے ایک رائے بنالی ہے، پھر اسلامی تاریخ کے واقعات کا مطالعہ اس لئے کرتے ہیں کہ ان سے اپنی طے شدہ رائے کے مطابق مواد حاصل کریں، اور اس مواد کو صاف نظر انداز کر دیں جو ان کی رائے کے خلاف ہو چنانچہ کیتانی نے سیرتِ پاک کی تالیف سے پہلے ہی اپنی رائے متعین کر لی تھی، اور جب انھوں نے سیرت کی تدوین شروع کی تو ہر ضعیف یا قوی خبر جو ان کے ہاتھ لگی اس سے مدد لی، خاص کر اُن اخبار سے جو اُن کی رائے کے موافق تھیں۔ انھوں نے ضعیف روایات کی بھی پرواہ نہ کی بلکہ ان کو اور ان کی سندوں کو تقویت پہنچانے کی کوشش کی، اور ان کو حجت کے طور پر تسلیم کیا، اور ان پر اپنے خیالات اور فیصلوں کی بنیاد رکھی، یہ عین ممکن ہے کہ ان کو اس بات کا علم ہو کہ علما کے نزدیک معروف ومشہور

جھوٹی سندیں کون سی ہیں اور انھوں نے اس کی پرواہ نہ کی ہو۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے ان علماء کے بارے میں ان علماء کے اقوال سے صرف نظر کیا کیونکہ وہ ایک متعین رائے کے حامل تھے جس کو وہ ہر طریقے سے ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اگر وہ ان جھوٹی روایات کو چھوڑ دیتے، اور بحث وتحقیق کے نئے اسالیب کے مطابق ان کو تنقید اور جرح وتعدیل کے ترازو پر تولتے تو اپنی رائے کا اظہار کیسے کرتے؟ اس کو کیسے ثابت کرتے؟ اور تحریر میں کیسے بدلتے؟

اتیین دینیہ ( ) کی کتاب "مشرق کو مغرب کیسے دیکھتا ہے" کے آخر میں اس انداز بحث وتحقیق سے متعلق بعض آراء وافکار کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ڈاکٹر سنوک ہرگرونج (SNOUCK HERGRONJE) نے صحیح کہا ہے کہ "محمدؐ کی جدید سیرت نگاری اس بات کی شاہد ہے کہ اگر تاریخی بحثوں کو کسی طے شدہ رائے یا نظریہ کا پابند کیا گیا تو وہ بے فائدہ (بانجھ) ثابت ہوں گی۔"

اور ہمارے دوست ڈاکٹر عماد الدین خلیل استشراقی فکر کے زیر غور رجحان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: "مستشرقین۔ خاص کر ان کی سابق نسلوں۔ کی کتابوں سے تاریخی نصوص کے اس (خاص قسم کے انتخاب) یا (اختیاری تفسیر) کی ہم دسیوں نہیں بلکہ سیکڑوں مثالیں دے سکتے ہیں۔ جیسے کہ بروکلمان (BROCKELMANN) نے مدینہ منورہ پر احزاب (مختلف گروہوں) کو حملہ پر آمادہ کرنے میں یہودیوں کے کردار کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے، نہ بنی قریظہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔ سخت آزمائش کے وقت۔ بدعہدی کا ذکر کیا ہے، لیکن انھوں نے یہ کہا ہے کہ: پھر مسلمانوں نے بنی قریظہ پر حملہ کیا جن کا سلوک بہر حال غامض ومبہم تھا۔ اور اسرائیل ولفنسن (ISRAEL WILFINSON) نے معرکۂ خندق کے موقع پر مشرکین اور یہود کے درمیان عدم اعتماد کے ذیل میں نعیم بن مسعود کے واقعہ کا سبب کے طور پر ذکر کرنے سے گریز کیا ہے، شاید اس وہم میں مبتلا کرنے کے لئے کہ یہود دھوکہ نہیں کھا سکتے۔"

مذہبی رجحانات کا دباؤ

مذکورہ ذاتی رجحانات وخواہشات کے تابع مؤلفین کی طرح وہ لوگ بھی ہیں جو اسلامی تاریخ پر اپنے مذہبی فکری رجحانات مسلط کرنا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ بھی اپنے فکری قالب جارحانہ دباؤ کے تحت حقائق کو زبردستی مسخ کرنے کے طریقہ کار پر کاربند ہوتے ہیں، تاکہ ان حقائق سے کبھی ایمان اشتراکیت کی مہک لے بازگشت آئے، اور کبھی "آزاد خیالی" کا نعرہ بلند ہو، کبھی عمرؓ اور ابوذرؓ "بائیں بازو" کے نمائندہ دکھائی دیں تو کبھی عثمانؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ "جاگیردار دائیں بازو" کے نمائندے اسلام میں دکھائی

اور مذہبی و اخلاقی کشمکش کا نتیجہ ہے۔

ان لوگوں نے اسلامی واقعات کو اپنی خواہشات کے ہم آہنگ بنانے کے لئے ان کو توڑا مروڑا اور تعلیمات کا بہانہ لیا اور ان کو گھیر کر اس طرح پیش کیا گویا وہ ہی حق ہے اور اس کے ماسوا سب باطل، اسی طرح انھوں نے اسلام سے منحرف اور مخرف اشخاص کو اسلام کے نمائندہ مفکرین و فلاسفہ کے طور پر پیش کیا، اور تاریخ کے میدان میں باطنی رجحانات، الحادی افکار اور مزاجی خیالات کے حامل افراد کو ترجیح دے کر ان کو امت مسلمہ کے نمائندہ اسلامی دھارے کی بالادستی کے مقابلہ میں فوری مخالف جماعت کے طور پر پیش کیا۔

عصری رجحانات کی سابق اسلامی واقعات پر تطبیق

اس غلط طریق کار (جس کے بھاری تاریخ کے خلاف ثقافتی حملے کے معاندین پابند ہیں) کا ایک اور مظہر یہ بھی ہے کہ اکثر مستشرقین ذہنی و لادینی منطق اور مغربی طرز زندگی کے زیر اثر معاصر ماحول کے مشاہدات کی تطبیق ماضی کے اسلامی واقعات پر کرتے ہیں۔ چنانچہ مسلم مستشرق رینیہ (RENE) کا خیال ہے کہ "اگر محال نہیں تو مشکل ضرور ہے کہ مستشرقین اپنے جذبات، ماحول اور مختلف رجحانات سے اپنے کو اسلامی تاریخ کے مطالعہ کے وقت الگ رکھ سکیں، اسی لئے نبیؐ اور صحابہؓ کی سیرت نگاری میں ان کی تحریف اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس نے ان کے حقیقی خد و خال اور رنگ و روپ کو ڈھانپ لیا ہے۔ ان کے ان دعووں کے باوجود کہ وہ صرف سادہ غیر جانبدار اسلوب تنقید اور خالص علمی بحث و تحقیق کے مسلمہ قوانین کے پیرو کار ہیں، ہم ان کی تحریروں میں بخوبی محسوس کر سکتے ہیں کہ اگر مؤلف جرمن یا اطالی نژاد ہے تو محمدؐ گویا جرمن یا اطالی لہجہ میں بات کر رہے ہیں، اس طرح محمدؐ کی قومیت مصنف کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ بلاشبہ مستشرقین ہمارے سامنے ایسی خیالی تصویر پیش کرتے ہیں جو حقیقت سے بعید تر ہیں۔"

اس طرح ان متعدد و متنوع مظاہر نے تاریخ اسلامی سے شغف رکھنے والے بہت سے طبقات کے طریق کار کو صحیح راستہ سے ہٹا دیا، اور ان سب مظاہر کی وجہ کم از کم جہالت یا زیادہ تر بغض و کینہ ہے، جن کی حقیقت کی تلاش کے میدان میں کوئی گنجائش نہیں۔

(الرائد لکھنؤ، جلد [illegible] شمارہ [illegible] ذی قعدہ [illegible] مطابق [illegible])

بحوالہ الدعوہ

تعارف وتبصرہ

چند اربابِ کمال

مولانا ضیاء الدین اصلاحی

پتہ: ضیاء الدین اصلاحی، دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ یوپی۔ صفحات ۲۰۸، قیمت ۲۵ روپے

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب 'چند ارباب کمال' کا تذکرہ ہے۔ جو مصنف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو وقتاً فوقتاً لکھے گئے۔ سہولت کے پیش نظر مصنف نے انھیں چار ابواب میں تقسیم کر دیا ہے۔ پہلا باب 'عربی کے تین ادیب و شاعر' میں، جاحظ، ابوالعلاء معری اور امرؤالقیس پر مفصل مضامین ہیں۔ صفحہ ۱۴۰ سے دوسرا باب شروع ہوتا ہے جو علامہ شبلیؒ اور ان کے تلامذہ و منتسبین پر مشتمل ہے۔ اس میں علامہ شبلی کے علاوہ مولانا عبدالماجد دریابادی، اقبال سہیل، مرزا احسان احمد اور مولوی مسعود علی ندوی پر مختلف حیثیتوں سے مصنف نے اظہار خیال کیا ہے۔ 'چند قومی، ملی و سیاسی رہنما اور ماہرین تعلیم' یہ کتاب کا تیسرا باب ہے جس میں ڈاکٹر ذاکر حسین، مولانا مفتی محمد شفیع اور قاضی محمد عدیل عباسی پر مضامین ہیں۔ چوتھا اور آخری باب 'اردو کے دو محسنین' نیز ایک محقق اور ایک نقاد ہے' جس میں منشی دیا نرائن نگم، منشی نول کشور، مولانا امتیاز علی خاں عرشی اور ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی کے تذکرے ہیں۔ آخر میں فہرست کتابیات ہے جو رسائل کے علاوہ عربی اور اردو کی چونسٹھ کتابوں پر مشتمل ہے۔

مولانا ضیاء الدین اصلاحی اس وقت شبلی طرز نگارش کے کامیاب نمائندہ ہیں۔ اردو ادب پر ان کی نظر بڑی گہری اور طرز نگارش بڑا پاکیزہ اور پرکشش ہے۔ ان مضامین میں ان کا ذوق انشاء اوج شباب پر ہے۔ ایک سال قبل مصنف کے ہاتھوں جب یہ کتاب نظر نواز ہوئی تو تبصرہ نگار اسے اول تا آخر ختم کیے بغیر نہیں رہ سکا۔ اس مجموعہ کے پہلے دو مضامین 'جاحظ اور اس کی انشاء پردازی' اور 'ابوالعلاء معری اور اس کی شاعری و فلسفہ' جیسا کہ مصنف نے کہا ہے ان کی خاص محنت کا نتیجہ ہیں/حرف آغاز الف۔ واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر اردو میں اس رتبے کے مضامین اب تک غالباً نہیں لکھے گئے۔ اس سلسلے کے آخری مضمون 'امرؤالقیس کی عاشقانہ شاعری' سے اندازہ ہوتا ہے کہ اردو کی طرح کلاسیکل عربی ادب پر بھی مصنف کی گہری نظر ہے۔ دوسرے باب میں اقبال سہیل کی غزل گوئی اور مرزا احسان احمد کی نثر نگاری اور ان کے تغزل کا جائزہ مصنف نے بڑی دیدہ ریزی سے لیا ہے اور بہت ہی عمدگی سے ان کے محاسن کو ایک ایک کر کے نمایاں کیا ہے۔ یہ مضامین اس درجہ کامیاب ہیں کہ اردو زبان کے ان دو منفرد اور عبقری شاعروں کے مطالعہ میں بمشکل ہی انھیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح آخری باب کے دو مضامین منشی دیا نرائن نگم اور ان کے رسالہ 'زمانہ'

کی سرگزشت، اور شبلی نزول کی تصنیف کا پہلا مصنف کی بہت اہم اور ان کے لطیف ذوق تصنیف کا بہتر داد پائی ہے۔ بہ تبصرہ نگار نے ان دو مضامین کو خاص دلچسپی سے پڑھا۔

فاضل مصنف نے اپنی جس مہارت و توازن سے علامہ شبلی پر اپنے مضمون 'علامہ شبلی اور اعظم گڑھ' کو قرطاس کا رشتہ تحریر کیا ہے، علامہ کی شخصیت کے عمومی تعارف کے لیے یہ ایک بہترین مضمون ہے۔ علامہ موصوف سے مصنف کو مختلف وجوہ سے گہری عقیدت اور جذباتی لگاؤ ہے اس لئے اس کی آمیزش سے زبان و بیان میں اور بھی نکھار پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ مضمون ماضی قریب میں ہند کی دینی و علمی تاریخ کے نسبتاً ایک گم گشتہ باب کو سامنے لاتا ہے اور وہ ہے 'ہندوستان کی اولین قرآنی درس گاہ' 'مدرستہ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ' اور 'دار المصنفین' کا باہمی تعلق جبکہ آج عام طور پر کانوں کے لیے یہ چیز اجنبی اور نامانوس ہے۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی کے اس مضمون سے پتہ چلتا ہے کہ 'ندوہ' سے مایوس ہو جانے کے بعد علامہ شبلی نے 'مدرستہ الاصلاح' اور 'دار المصنفین' ہی کو اپنی آخری توجہ کا مرکز بنالیا تھا۔ مدرستہ الاصلاح کی نسبت سے مولانا حمید الدین فراہی کے نام علامہ کے تاریخی مکتوب کو مولانا اصلاحی نے بھی نقل کیا ہے:

"کیا تم چند روز سرائے میر کے مدرسہ میں رک سکتے ہو، میں بھی شاید آؤں اور اس کا نظم و نسق درست کر دیا جائے ...... ندوہ میں لوگ کام کرنے نہیں دیتے تو اور کوئی دائرہ عمل بنانا چاہئے ہم سب کو وہیں بود و باش کرنی چاہیے ...... اگر تم بہ عزم جزم آمادہ ہو تو میں موجود رہوں، پرنسپلی (مولانا فراہی اس زمانہ میں مدرستہ العلوم حیدرآباد کے پرنسپل تھے) اور پیش قرار تنخواہیں چند روزہ ہیں، اور یہ کام ابدی ہیں۔" ارباب کمال ۱۳۷/ - آخری وقت میں 'سیرت' کے علاوہ مدرستہ الاصلاح اور دار المصنفین ہی دو خواب تھے جن کی وصیت کر کے ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء کو علامہ شبلی اپنے پروردگار کی آغوش رحمت میں جا پہنچے۔ ۱۳۲/

مدرستہ الاصلاح کے ناظم اول مولانا حمید الدین نے اس خواب کی تکمیل کی یہ صورت کی کہ علامہ کے انتقال کے بعد 'اخوان الصفا' کے نام سے ایک مجلس تشکیل دی۔ اس مجلس میں مولانا کے علاوہ 'مولانا سید سلیمان ندوی'، مولانا عبد السلام ندوی، مولوی مسعود علی ندوی اور علامہ کے ایک دوسرے چہیتے شاگرد مولانا شبلی متکلم ندوی شامل تھے۔ علامہ کی خواہش اور ہدایت کے مطابق انہی مولانا شبلی کو مدرستہ الاصلاح کی تعلیمی اور مولوی مسعود علی ندوی کو اس کی انتظامی نگرانی سپرد کی گئی ۱۴۰/ جبکہ ایک عرصہ تک وہ اس مدرسہ کے نائب ناظم بھی رہے ۱۴۳/ جبکہ دوسرے ذرائع سے پتہ چلتا ہے کہ مولوی مسعود علی ندوی کو ابتداءً مدرستہ الاصلاح کے انتظام کے لیے بلایا گیا تھا لیکن دار المصنفین کا کام پھیلنے کے سبب انھیں اس کے لیے یکسو ہونا پڑا۔

علامہ کے دوسرے خواب دار المصنفین کی تکمیل کے لیے مولانا حمید الدین اس کے صدر ہوئے

مولانا سید سلیمان ندوی نے علامہ شبلی کے بعد دارالمصنفین کا اہتمام اور مولانا مسعود علی ندوی کو اہتمام و انصرام سپرد کیا۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا حمید الدین کی سرپرستی میں مولانا عبد السلام ندوی کے علمی اشتراک اور مولانا مسعود علی ندوی کے انتظامی تعاون سے اس کے کام کو آگے بڑھایا/۱۳۲ دارالمصنفین کے لیے شبلی نے اپنا اثاثہ اپنا بنگلہ وقف کیا تو اس کے وظائف کے ایک حصہ کا اہتمام مولانا حمید الدین فراہی سے ۱۹۱۵ء/ ۱۰۰ روپے مقرر کرا کے کر دیا۔ علامہ کی وفات کے بعد مولانا فراہی دارالمصنفین کے بہر وجوہ صدر تھے۔ ان کے ذمہ اس ادارہ کی صرف انتظامی نگرانی ہی نہیں بلکہ اس کی علمی سرپرستی اور نگرانی بھی تھی۔ چنانچہ سیرت کی تیسری جلد کے مباحث کی ترتیب میں مولانا حمید الدین نے پوری مدد فرمائی/۱۳۶ سیرت کی بقیہ جلدوں میں مواد و مضامین کی گہرائی اور تجزیہ و تحلیل کے پہلو سے اس تیسری جلد کو جو امتیاز اور منفرد حیثیت حاصل ہے اہل نظر اس سے ناواقف نہیں ہیں۔ ان شواہد کی روشنی میں خیال ہوتا ہے کہ مدرسۃ الاصلاح اور دارالمصنفین کے اولین ابتدائی رشتہ کو از سر نو بحال ہونا چاہیے۔ اور شبلی کے پیش نظر ان دو توام اداروں کو اسی اشتراک و تعاون سے اپنے منصوبوں کو آگے بڑھانے اور شبلی کے حقیقی خواب کی تعبیر کا سامان کرنا چاہیے۔

مولانا ضیاء الدین اصلاحی کو حسب موقع شخصیات پر سیکولر انداز میں لکھنے کا بڑا اچھا ملکہ حاصل ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین سیرت و کردار کے بعض جلوے میں ان کا یہ سلیقہ نمایاں ہے۔ ایک چیز البتہ کھٹکی۔ نیشنل انٹگریشن کی ایک کانفرنس کا موقع تھا جب کہ قومی اتحاد و یکجہتی کے موضوع پر بہت سی تقریریں ہوئیں۔ لیکن مصنف کے خیال کے مطابق مرض کا جو علاج تجویز کیا جا رہا تھا وہ سطحی اور ادبی تھا۔ اصل اور اندرونی بیماری پر یا تو کسی کی نظر نہیں گئی یا لوگ دیدہ و دانستہ اس سے گریز کر رہے تھے۔ مجمع کے سامنے اس کی نشاندہی ڈاکٹر صاحب مرحوم نے ان الفاظ میں فرمائی:

"ہماری قومی یکجہتی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ذات پات کا نظام ہے جس کی جڑیں ہماری زندگی میں اتنی گہری پیوست ہیں کہ آزادی حاصل ہو جانے کے باوجود وہ اپنی جگہ سے ٹس سے مس نہیں ہوئیں ہمارا دستور اسے ماننے یا نہ ماننے کو رسم و رواج کو ایک دم نہیں بدل سکتا جو ہزاروں سال سے ہماری زندگی پر چھائے ہوئے ہیں جب تک کہ خود معاشرہ اپنے اخلاقی ارادے کی قوت سے انہیں نہ بدلے۔" ۱۳۷/

تعجب ہے کہ مصنف نے ڈاکٹر صاحب کے اس سرسری بیان کو قومی یکجہتی جیسے اہم مسئلہ کا اصل علاج باور کرلیا ذات پات کا نظام جو کوئی مرض نہیں بلکہ کسی بڑے مرض کے اثرات و علائم ہیں ہے سوال یہ ہے کہ کون سے تصورات و نظریات ہیں جنہوں نے ہندوستان میں بدترین سماجی برائی کو جنم دیا اور پھر اسے پھیلایا۔ اتحاد و یکجہتی کی راہ میں موجود مشکلات کے حل کے لیے کوئی قرین انصاف حل پیش کیا جا سکتا ہے اور تبدیلی لائی جا سکتی ہے۔

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ — شمارہ اول تا چہارم - جنوری تا دسمبر ۱۹۸۵ء

فہرست مضمون نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
(۱۱)	جناب جنید اللہ فہد فلاحی	قرآن پاک میں قصوں کی تکرار	۱	۵۰
(۱۲)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	مطالعات علوم اسلامیہ (انقلاب روس سے پہلے)	۲	۲۲۴
	"	روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	۳	۳۳۹
(۱۳)	ڈاکٹر مسعود الرحمن خان ندوی	ابن کثیر کی ایک نئی سوانح	۱	۳۳
	"	"	۲	۱۷۱
	"	مختصر تاریخ ادب عربی (تبصرہ)	۳	۳۶۰
(۱۴)	ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی	عہد نبوی میں فوجی تنظیم	۱	۱۱
	"	عہد نبوی کا انتظامیہ	۲	۱۳۲
	"	عہد نبوی کا مالی نظام	۴	۳۷۲
(۱۵)	یاسمین شبنم شیروانی ایم اے	جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف	۴	۴۱۰

تصانیف مولانا صدرالدین اصلاحی

۱۔ تلخیص تفہیم القرآن	95=00
۲۔ اساس دین کی تعمیر	12=00
۳۔ دین کا قرآنی تصور	8=00
۴۔ فریضۂ اقامت دین	8=00
۵۔ اسلام ایک نظر میں	15=00
۶۔ قرآن مجید کا تعارف	3=00
۷۔ معرکۂ اسلام وجاہلیت	17=00
۸۔ نکاح کے اسلامی قوانین	3=00
۹۔ اسلام اور اجتماعیت	5=00
۱۰۔ مسلم پرسنل لاء۔ دینی و ملی نقطۂ نگاہ سے	1=50
۱۱۔ حقیقت نفاق	4=25
۱۱۔ تحریک اسلامی ہند	10.50

تصانیف سید جلال الدین عمری

۱۔ اسلام کی دعوت (آفسٹ)	8=00
۲۔ معروف ومنکر (نیا ایڈیشن ")	35=00
۳۔ عورت اسلامی معاشرے میں "	25=00
۴۔ انسان اور اس کے مسائل	1=30
۵۔ خدا اور رسول کا تصور اسلامی تعلیمات میں	5=00
۶۔ عورت اور اسلام	3=50
۷۔ اسلام اور وحدت بنی آدم	00=75
۸۔ مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں	2=00
۹۔ دولت میں خدا کا حق	00=70
۱۰۔ مسلمان عورت کے حقوق	20=00
۱۱۔ اسلام۔ ایک دین دعوت	

تصنیف ڈاکٹر رؤفہ اقبال

عہد نبوی کے غزوات وسرایا 20=00

پتے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھپور۔ علی گڑھ-۲۰۲۰۰۱

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۱۳۵۴۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

R No. 38933/81
QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے [illegible] تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں [illegible] رہا ہے۔

پیشِ نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲۔ سیرتِ رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں۔ جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہلِ علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔

بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جاسکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے 500 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
*** معاونین رسالہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کارِ خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا اللہ انہیں اجرِ عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001